Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/denostranaturali0000joan

A. Rousselot
Souvenir affectueux
Vacant
1238.1
V131

DE NOSTRA

NATURALI COGNITIONE DEI

DISSERTATIO INAUGURALIS

QUAM

CUM THESIBUS XXII SUBNEXIS

FAVENTE CHRISTO DEO

ATQUE ANNUENTIBUS ILLUSTRISSIMIS VIRIS

RR. DD. HENRICO MONNIER

EPISCOPO LYDDENSI

UNIVERSITATIS CATHOLICÆ INSULENSIS CANCELLARIO

ET RR. DD. EDUARDO HAUTCŒUR

EJUSDEM UNIVERSITATIS RECTORE

DOMUSQUE PONTIFICALIS ANTISTITE

JOANNES MICHAEL ALFRIDUS VACANT

SACERDOS NANCEIENSIS

SACRÆ THEOLOGIÆ LICENTIATUS ET PROFESSOR

AD MAGISTERII LAUREAM

IN COLLEGIO THEOLOGICO PRÆDICTÆ UNIVERSITATIS

CONSEQUENDUM

INSULIS PUBLICE PROPUGNABIT

IN AULA UNIVERSITATIS MAXIMA

ANNO MDCCCLXXIX NONIS AUGUSTI

NANCEII

APUD VAGNER

TYPOGRAPHUM ET BIBLIOPOLAM

VIA DICTA DU MANÈGE, 3

LUTETIÆ PARISIORUM

APUD TARANNE

BIBLIOPOLAM

VIA DICTA CASSETTE, 21

MDCCCLXXIX

DE NOSTRA

NATURALI COGNITIONE DEI

NANCEII, TYPIS VAGNER, VIA DICTA DU MANÉGE, 3.

B28.11
V131

DE NOSTRA

NATURALI COGNITIONE DEI

DISSERTATIO INAUGURALIS

QUAM

CUM THESIBUS XXII SUBNEXIS

FAVENTE CHRISTO DEO

ATQUE ANNUENTIBUS ILLUSTRISSIMIS VIRIS

RR. DD. HENRICO MONNIER

EPISCOPO LYDDENSI

UNIVERSITATIS CATHOLICÆ INSULENSIS CANCELLARIO

ET RR. DD. EDUARDO HAUTCŒUR

EJUSDEM UNIVERSITATIS RECTORE

DOMUSQUE PONTIFICALIS ANTISTITE

ALMA COLLEGE
LIBRARY
160.11
V131
Alma California

JOANNES MICHAEL ALFRIDUS VACANT

SACERDOS NANCEIENSIS

SACRÆ THEOLOGIÆ LICENTIATUS ET PROFESSOR

AD MAGISTERII LAUREAM

IN COLLEGIO THEOLOGICO PRÆDICTÆ UNIVERSITATIS

CONSEQUENDUM

INSULIS PUBLICE PROPUGNABIT

IN AULA UNIVERSITATIS MAXIMA

ANNO MDCCCLXXIX NONIS AUGUSTI

NANCEII
APUD VAGNER
TYPOGRAPHUM ET BIBLIOPOLAM
VIA DICTA DU MANÉGE, 3

LUTETIÆ PARISIORUM
APUD TARANNE
BIBLIOPOLAM
VIA DICTA CASSETTE, 21

MDCCCLXXIX

7387

SEDI SAPIENTIÆ

VIRGINI DEIPARÆ

Dissertationem inauguralem *de Cognitione Dei naturali*, thesesque XXII de re theologica subnexas, a reverendo sacerdote Joanne Michaele Alfrido VACANT, sacræ theologiæ licentiato et in seminario clericorum nanceiensi professore, ad magisterii lauream sibi comparandam propositas, tres Collegii Theologici Insulensis doctores legerunt et typis mandari posse censuerunt.

Ex Universitate Catholica Insulensi, die XXX^a^ junii, anno Christi MDCCCLXXIX^o^.

D^r^ JULIUS DIDIOT,

CANONICUS BAJOCENSIS ET COLLEGII THEOL. INSUL. DECANUS.

Vidit Rector Universitatis.

L. S.

E. HAUTCŒUR.

IMPRIMATUR

NANCEII, DIE XVII^a^ JULII, ANNO MDCCCLXXIX^o^.

† JOSEPHUS.

EPISCOPUS NANCEIENSIS ET TULLENSIS.

PROŒMIUM.

» Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum
» rerum omnium principium et finem, naturali
» humanae rationis lumine e rebus creatis certo
» dignosci posse. (Conc. Vatic. Const. I. *De*
» *Fide Catholica*, cap. II, *de Revelatione*.)»

1. — Praesentis dissertationis objectum non est existentiam Dei et Ejus attributa naturalibus argumentis stabilire, sed determinare quaenam cognitio Dei sit nobis naturalis, et quaenam media in statu naturae lapsae reparatae ad cognoscendum Deum naturalia. Unde hujusce operis tria erunt capita, quorum primum aget de cognitione Dei, quatenus haec cognitio est finis hominum naturalis, secundum de mediis naturalibus quibus idea Dei acquiritur, tertium de argumentis naturalibus quibus existentia Dei cognoscitur. Quae quaestiones de characteribus finis naturalis hominum et de mediis naturalibus quibus in statu naturae Deus attingi potuisset, ex professo generatim non tractantur; siquidem a philosophis negliguntur, dum a theologis eas nonnisi agendo de visione intuitiva et de gratia delibantibus, potius supponuntur quam solvuntur. Primarius ergo hujusce dissertationis scopus erit hanc maximi momenti materiam evolvere, disputando de cognitione Dei quatenus naturali.

Ut autem finis naturalis et etiam media ad cognitionem Dei naturalia accurate distinguantur, difficultas praevia non minima occurrit, in determinando quaenam sit facultatum nostrarum vis et capacitas, quisnam etiam horum mediorum

valor. De his enim multa apparenter contraria a praestantissimis viris excogitata sunt et defenduntur systemata, inter quae opinio vera difficiliter eligitur et, propter probatorum auctorum controversias, non nisi haesitanter accipitur; dum econtra doctrina non tantum rationibus intrinsecis, sed et auctoritate omnium confirmata tuto et secure teneretur. Porro praesentis disputationis scopus secundarius erit tot et tantorum virorum mentem inquirere, ut, ipsorum apparenti discordia sublata, in una tantum doctrina vera concordes manifestentur. Cujus operis utilitas neminem latet; quis enim speciatim in materia maximi momenti ut est cognitio Dei, tot et tantas discussiones ex aequivocationibus plerumque nascentes inter catholicos scriptores vigere non dolet? Namque hi scriptores quamvis in veritatibus fundamentalibus unanimes et Deum existere, et aliquam Ejus ideam nobis dari, et hanc Dei cognitionem esse naturalem admittant, nihilominus sive circa argumenta quibus existentia Supremi Numinis demonstratur, sive circa media quibus idea Entis infinite perfecti in nobis habetur, sive circa modum quo cognitio Dei potest dici naturalis quantas moveant inter se controversias nemo nescit.

Quod enim ab uno affirmatur ab alio ejusdem ponderis auctore ut falsum vel improbabile rejicitur; dum verbi gratia Doctor Angelicus argumentum ex motu, ut prae caeteris validum ad Dei existentiam stabiliendam proponit, eidem argumento a nonnullis eximiis auctoribus omnis valor denegatur; idem Doctor Angelicus incusatur quasi omnem argumenti ex Creatoris necessitate virtutem tulerit, eo quod evidentiam impossibilitatis mundi aeterni non admiserit; et argumentum Sancti Anselmi ex idea infiniti petitum quod a Cartesianis nonnullis pro solo valido habetur, a Thomistis penitus rejicitur; summatim existentia Dei omnibus videtur sufficienter demonstrata, sed nulla demonstratio seorsim sumpta stat omnibus inconcussa. Simili modo ipsius Dei infiniti ideae existentiam in nobis omnes catholici agnoscunt, sed ejusdem ideae originem alii ex innatismo, alii ex intellectuali objectorum sensibilium cognitione, alii ex sola

traditione et extrinseca auctoritate, alii ex sola Dei mentem nostram illuminantis actione ita explicant, ut omnium aliarum opinionum legitimitatem negent. Tandem, etsi quaestio de determinatione cognitionis Dei omnibus naturalis minus agitata fuerit et generali modo tantum ac quasi transeunter tractetur, et distinctionem inter naturalia et supernaturalia omnes admittant, de modo quo haec distinctio intelligenda est sibi invicem contradicunt. Dum enim plerique theologi affirmant visionem intuitivam ita omnes naturales cognitiones superare, ut non possit naturaliter appeti, nec facultatibus naturalibus generari, nec etiam sola ratione possibilis demonstrari; tenent econtra Scotistae dari naturalem appetitum visionis intuitivae, tenent iidem Scotistae cum aliis dari potentiam naturalem ad hanc visionem accipiendam, et ipse Doctor Angelicus ex naturali appetitu existentiam et possibilitatem beatitudinis supernaturalis in multis locis demonstrare videtur. Circa partes autem naturae et gratiae in humana veritatum naturalium traditione tribuendas in nostro saeculo vividae exortae sunt discussiones, quas quidem Romanorum Pontificum et Concilii Vaticani judicia solverunt, sed non in omnibus, nec ita ut circa omnia puncta dubium tollatur. Ex quibus saltem apparentibus catholicorum contradictionibus occasionem susceperunt impii ad ipsam Dei existentiam negandam, utpote nullo argumento inconcusso probatam; sceptici, ad rejiciendam idearum nostrarum objectivitatem vel ad affirmandum pantheismum idealistam; nonnulli tandem, ad ordinem naturalem cum ordine supernaturali vario gradu confundendum.

Dum autem error ex nostris divisionibus vigorem sumit, ipsa theologica scientia variis contradictoriorum systematum methodis et terminologiis impeditur. Laudandi ergo sunt doctissimt viri qui, annuentibus Summis Pontificibus, Scholasticorum doctrinam non tantum in theologicis sed et in philosophicis disciplinis restituentes, olim vigentem Cartesianorum methodum et terminologiam ab omnibus fere clericorum scholis excluserunt, ut methodi unanimitas tam

desideranda reduceretur. Cum vero philosophia cartesiana a plerisque jam derelicta, ab eximiis inter patres nostros viris, in operibus quae manu quotidiana versamus, adhibita sit, cum a nonnullis hodiernis adhuc retineatur, ad unanimitatem majorem procurandam et ad scientiam pro posse meo promovendam utile duxi, in praesenti dissertatione hoc stabilire, quod quidem a priori probabilissimum esse suspicabar, quod autem non nisi post diuturnas inquisitiones et ex ardua variarum opinionum collatione pro vero tenui, hos scilicet catholice sentientes viros a Scholasticis et speciatim a Divo Thoma plerumque non nisi quoad voces dissentire, et omnium generatim doctrinam esse unam. Quam assertionem de controversiis praesertim inter Cartesianos et Scholasticos vigentibus, sed etiam de aliis controversiis analogis speciatim ipsos Scholasticos inter se dividentibus, auspice Maria, stabiliendam suscipio.

2. — Cujus unanimitatis demonstratio, cum non sit hujus operis nisi scopus secundarius, transeunter tantum et, quasi occasione data, astruetur. In primis doctrinam veram stabilire conabor, sed simul per modum confirmationis, quibusdam aequivocationibus sublatis, demonstrabo ab omnibus et apparenter discordibus doctrinam traditam admitti. Ad quas tollendas aequivocationes, perpaucae sufficient distinctiones, quarum in se valde simplicium sed consectariis abundantium praecipuos fontes jam delibare juvat.

Cartesiani ex una parte explicite *judicia* et implicite *ideas* indiscriminatim non tantum intellectui, sed etiam et potius *voluntati* tribuunt; dum ex alia parte Scholastici judicia et species minime voluntati, sed tantum *partibus intellectus cognoscitivis* adscribunt. Iidem Cartesiani ideae et cognitionis nomen dant non tantum operationibus actualibus, sed et *dispositionibus permanentibus* mentis; dum Scholastici praesertim hodierni idem nomen solis *operationibus transitoriis reservant.*

Ab aliis sub alio respectu Deus dicitur *causa* rerum et speciatim cognitionum nostrarum; porro quod alius de Deo, prout est causa exemplaris vel objectiva negat, affirmatur

ab alio qui eumdem Deum, quatenus causam creatricem, vel conservatricem, vel finalem cogitat.

Tandem in statu nostro praesenti, dona naturalia cum donis supernaturalibus de facto miscentur, ab ipsisque supplentur, et fini naturali qui, secluso peccato, nobis modo explicando debetur finis supernaturalis ex benignitate Dei substitutus est; atqui cum auctores de naturalibus et supernaturalibus ratiocinantur, res considerant alii qualiter in *statu elevationis* existunt, alii qualiter sive in *statu naturae purae*, sive in *statu naturae lapsae non reparatae* extitissent; unde, iisdem remanentibus vocibus et terminis, res intentae diversae sunt, et sibi circa eamdem quaestionem contradicere videntur qui de iisdem rebus non disserunt, virique apparenter et quoad verba discordantes quoad doctrinam idem sentiunt.

Hoc modo argumenta ex necessitate motoris primi vel creatoris, sicut et argumentum sancti Anselmi ex idea infiniti petitum, ab omnibus non tantum implicite, sed et quandoque explicite, quamvis diversis verbis admittuntur. Eodem modo systema idearum innatarum quod Cartesiani contra Scholasticos propugnant, vix differt a systemate peripatetico quod ab iisdem cartesianis impugnatur. Similiter contrariae theologorum affirmationes, de distinctione inter naturalia et supernaturalia et de hujusce distinctionis consectariis, cum verborum non tantum sonus sed et intimus sensus inquiritur, eamdem doctrinam plerumque exhibere inveniuntur, ut pro posse meo ostendam.

Forsan conclusiones has, utpote nimis audacter assertas, in dissertatione publica manifestare ausus non essem, nisi opus analogum doctrinam apparenter contrariam cartesianorum et scholaticorum, et etiam theologorum veterum et recentiorum *de certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur* concilians, theologi inter omnes scientia maxima nec non et dignitate principes, non tantum benigne suscipere sed et laudare dignati essent. Quibus gratiam cumulate persolvere mihi liceat pro benevolentia quae mihi tantos assensores pro modico opere exhibens, vires ac stimulos ad prae-

sentem dissertationem edendam addidit. In qua dissertatione nova, similes omnino ac in priori adduxi distinctiones et conclusiones, quas proinde confido cum eadem indulgentia esse suscipiendas.

3. Caeterum nulla assertio afferetur quae doctrinam exclusive meam exhibeat, et quae thologorum confirmatione non commendetur; specialimque Doctoris Angelici suffragium in omni causa petere curabo. Quoad terminos vero et loquendi modum, ea praecipue terminologia admittetur, quam a Scholasticis veteribus adhibitam, Universitates Romanae praeviae, ad methodum philosophicam cum thologica conciliandam, apud nos fauste reduxerunt. Dispositio autem materiarum quam assumpsi, prius de his agens quae ad finem naturalem, postea de his quae ad ideam Dei et tandem de his quae ad existentiam Dei respiciunt, quaestiones non eo exhibet ordine tractandas, quo nobis logice et chronologice cognoscuntur. Ut enim in sensu vero Scholastici docent, existentia Dei certa prius habetur, quam idea infiniti explicite acquiratur, nec ante hujusce existentiae et hujusce ideae cognitionem, potest determinari quaenam sit Dei cognitio naturalis. Unde dispositio quam elegi vitio laboraret, si scopus meus esset demonstrare existentiam Dei et ejus attributa stabilire. Haec autem astruere non intendo, imo non tantum haec puncta philosophis ratione naturali demonstrata, sed etiam ea quae theologi de fine supernaturali docent jam stabilita supponam. Unde argumenta quibus theologi haec demonstrant non magis evolvam quam requiritur ut in memoriam lectoris revocentur et crisis eorum, ubi opus erit, instituatur. Objectum enim hujusce operis est tantum finem naturalem modo accuratiori determinare, et etiam mediorum quibus Deus cognoscitur valorem pensare, inquirendo utrum legitima et utrum naturalia sint, simulque varia systemata de his conciliando. Cum haec solummodo intendam, hanc quaestionum, imo et argumentationum dispositionem elegi quae aptior mihi visa est ad hunc finem facilius obtinendum.

Cum in tota hac disquisitione nil nisi doctrinam Sanctae

Matris Ecclesiae et veritatem sectatus sim, si quid, me invito et ignorante, inter asserta mea doctrinis Sanctae Sedis minus conforme irrepsisset, hoc ipse primus rejicio et damnandum teneo ; ipsas etiam affirmationes de rebus libere controversis quae errorem redolerent, ad judicium doctiorum totaliter defero.

Jam habentur hujusce dissertationis objectum et methodus ; sed viam non inibo, nec opus aggrediar, nisi prius erga eximios viros qui hanc dissertationem ad tentamina doctoratus in Facultate Theologica Insulensi indulgenter acceperunt, gratissimus cognoscar. Dignetur ergo Reverendissimus Episcopus Lyddensis, Universitatis Insulensis Cancellarius, dignetur et Reverendissimus Rector, dignentur et venerabiles sacrae et canonicae facultatis theologicae Decanus ac Magistri pro beneficio tam benigne concesso, quam maximas grates accipere. Ex decore autem facultatis quam, benedicente Summo Pontifice, Gallia catholica exsultanti, et, orbe christiano plaudente, primam apud nos caeteris facultatibus coronatam tanta diligentia erexerunt, sapientia constituerunt, scientiaque et ipsi ornaverunt, nec non et ex primitiis doni, cum facultatis praesules doctoratus laureas nondum ab alia manu delibatas mihi primitus ambiendas permittant, honoris ab ipsis accepti pretium augetur.

Dignare ergo, Sedes Sapientiae, Virgo Deipara, quae Universitati Insulensi patrona praees, illustribus viris et ipsi facultati debitum filii tui pro tanto beneficio solvere, ipsumque primum doctoratus canditatum hujus honoris dignum efficere.

Nanceii, die 19ª Martii 1879, in festo Beati Joseph.

NATURALI DEI COGNITIONE.

4. Ut cognitio Dei naturalis accurate distinguatur, prius determinandum venit quaenam cognitio Dei sit finis hominum naturalis, seu qualem Dei cognitionem ex solis viribus naturalibus homo in statu termini assequi potuisset. Hac determinatione semel facta, facilius inquiretur quaenam media nobis in via et in statu naturae lapsae et elevatae degentibus naturalia dentur sive ad idealem Dei cognitionem acquirendam, sive ad cognitionem ejus existentiae realis cum certitudine accipiendam. Unde triplex erit hujusce disquisitionis caput :

Primum caput, *De cognitione Dei, prout haec cognitio est finis hominum naturalis;*

Secundum caput, *De mediis naturalibus quibus nostra Dei idea evolvitur;*

Tertium caput, *De argumentis naturalibus quibus existentia Dei cognoscitur.*

CAPUT I.

DE COGNITIONE DEI, PROUT HAEC COGNITIO EST FINIS HOMINUM NATURALIS.

Hujusce capitis objectum non est demonstrare finem hominibus naturalem dari, hoc enim supponitur jam demonstratum et admissum, sed inquirere intendo qualis sit cognitio Dei, quam pro fine ultimo naturali omnes habent. Priusquam autem haec inquisitio instituatur, necesse est notionem veram naturalium et supernaturalium aliquo modo saltem determinare, et postquam finis naturalis determinatus fuerit, lectorem non taedebit breviter investigare utrum et quomodo in statu nostro praesenti quo ad beatitudinem supernaturalem vocamur, bona et cognitio Dei quae in fine naturali concessa fuissent, a nobis sive in vita futura, sive in vita praesenti obtineantur. Unde triplex in capite Articulus :

Primus, *De naturali et supernaturali in genere;*

Secundus, *De cognitione Dei quae est finis hominum naturalis;*

Tertius, *De cognitione Dei naturali, prout hominibus in statu naturae lapsae reparatae constitutis sive in futura, sive in praesenti vita conceditur.*

ARTICULUS I.

DE NATURALI ET SUPERNATURALI IN GENERE.

Praesens articulus in triplicem paragraphum dividetur. Horum paragraphorum aget :

Primus, *De ordinatione creaturarum ad finem per varia media ;*

Secundus, *De modo quo creaturae finem assequendo Deum imitantur vel cognoscunt ;*

Tertius, *De naturali et de supernaturali.*

§ I.

DE ORDINATIONE CREATURARUM AD FINEM PER VARIA MEDIA.

5. Cum Deus summe providus et sapiens entia creavit, ipsis aliquam largitus est entitatem entitati divinae non quidem aequalem, sed analogam ; et praeterea, cum ipse nil agat nisi propter finem, his creaturis sive seorsim, sive collective sumptis aliquem concessit finem ; qui iterum finis, eo quod omnia a Deo ad seipsum ordinentur, in intentione Dei non poterat esse, nisi ipse infinite bonus, in assecutione autem per creaturas finitas, hic finis non poterat esse, nisi acquisitio alicujus perfectionis perfectionem divinaem analogice imitantis. Haec perfectio pro fine creaturis a Deo determinata, ex libera ejusdem Dei electione, potuisset non differre ab ipsa entitate essentiali per creationem ipsis concessa; in quo casu creaturae finem suum plene possidentes; immobiles et sine ullo actu mansissent. Cum autem Deo placuerit creaturas esse perfectibiles, ipsis non tantum entitatem immutabilem, sed capacitatem perfectionis per mutationem, seu potentias quae ad actus varios transirent impertitus est. Potentia enim generatim definitur capacitas aliquid suscipiendi vel faciendi (1), actus vero est perfectio ; unde tanto aliquid est magis perfectum, quanto est magis in actu, et e contra in tantum est imperfectum in quantum est in potentia, et quidquid perfectibile creatur, est in potentia ad actum quo perficiatur.

(1) Cfr. Zigliara, *Summa philosophica, Ontologia*, n. 8, II.

Plerisque iterum creaturis Deus potentias non concessit quae ad plenam perfectionem seu ad finem ultimum uno tantum actu immediate transirent, sed statuit ipsas non nisi per actus successivos et gradatim ad perfectionem venire. Qui actus mediati nonnunquam fines proximi entium dicuntur per oppositionem ad finem ultimum ad quem ultimo ordinantur.

6. Ex divina etiam dispositione omnia entia ad perfectionem finis ultimi et ad actus ipsam adducentes naturalibus facultatibus ita aptantur ut, positis conditionibus et caeteris causis requisitis, ad actum transeant. Sic materia gravis ad corpora gravia vi attractionis tendit, aqua calida tendit ad suum calorem aeri ambienti communicandum, animalia fame ad escam pelluntur et ipsa mens humana aliqua intellectuali fame veritatem appetit. Unde a capacitate physica et materiali actuum propriorum eliciendorum distingui potest aliqua ad eosdem actus tendentia et inclinatio a Deo cuique enti largita, quae a veteribus vocatur appetitus naturalis. « Non est difficile, inquit sanctus Thomas (1), » videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia » moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem » sicut directa in finem a Substantia Intelligenti, per modum » quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante... — » Plane igitur sit, quod ea etiam quae cognitione carent, » possunt operari propter finem et appetere bonum naturali » appetitu et appetere divinam similitudinem et propriam » perfectionem. »

Qui appetitus seu, ut ait Sanctus Augustinus (2), quod pondus non intelligendum est quasi motio perpetua Dei; etsi enim Deus entia omnia activa conservet, haec tamen inclinatio ad agendum in ipsa potentia agendi existit. Nec

(1) III *Cont. Gentil.*, cap. 24.

(2) Aug. *de Civitate Dei*, lib. XI, cap. 28; ap. Migne, Patr. lat. t. 41, col. 342; cfr. lib. XIII *Confessionum*, cap. 9, tom. 32, col. 848; *Epistol.* 157, clas. III, *ad Hilarium*, cap. II, n. 9, tom. 33, col. 677, et *Epistol.* 55, cl. II., *ad Januarium*, cap. X, n. 18, tom. 33, col. 212.

intelligenda est haec tendentia quasi aliquid a potentia agendi realiter distinctum, sed hic pro plerisque casibus, adest tantum distinctio mere logica. Ille ergo appetitus naturalis non potest excedere, sed aequat potentiae capacitatem quamvis idem appetitus ipsos potentiae actus excedere debeat, quamdiu ens perfectionem finalem non attigerit (1).

7. Ut autem ens quodlibet perficiatur et ejus facultates ad actum transeant, ex altera Dei dispositione requiritur ipsum ab ente alio quod in actu existat, ad actum determinari. Unde potentia, quatenus est potentia, non potest moveri seu ad actum reduci, nisi a principio quod est in actu. « Sicut enim, ait Doctor Angelicus (2), omne agens et movens » aliud a se movet et in aliud a se agit, ita omne patiens ab » alio patitur et omne motum ab alio movetur. Illud... prin- » cipium per quod alicui competit ut moveatur vel patiatur » ab alio, dicitur potentia passiva. » Unde varia entia sibi invicem sunt causae suarum modificationum et quamvis quaedam dentur operationes quae non sunt nisi entis operantis perfectivae, et alias creaturas nullo modo movent, ut v. g. actus elicitus caritatis; generatim tamen entia agentia se invicem perficiunt, et dum alterutrum ab aliis agentibus ad agendum movetur, alia etiam entia a potentia ad actum movet, seu, ut aliis etiam Scholasticorum verbis utar, est simul motum et movens.

Omnes autem res non tantum ratione entitatis propriae et propriarum modificationum, sed et ratione causalitatis in res alias, aliquam perfectionem et similitudinem Dei participant; namque, ut asserit iterum Divus Thomas (3), « ea » quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod mo- » veant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quan- » tum ad hoc, quod sint in seipsis perfecta; quae autem fa-

(1) Cfr. Suarezium, *de Ultimo fine hominum*, Disp. XVI *in proœmio* et sect. I, n. 1.

(2) *In Metaphysicam*, lib. V, sect. XIV.

(3) III *Cont. Gentil.* cap. 22.

» ciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divî-
» nam similitudinem in hoc, quod sint aliorum causae; quae
» vero per hoc quod moventur et movent, tendunt ad divi-
» nam similitudinem quantum ad utrumque. »

Cum autem generatim ens aliquod ut perficiatur, non uno tantum actu, sed multis successivis actibus indigeat, cum insuper ad singulos actus eliciendos nonnullarum rerum auxilio egeat, patet hoc ens ad suum perfectum statum attingendum, multis rebus indigere quae et ipsae, ut ipsius adjuvandi capaces fiant, nonnullarum aliarum rerum auxilium requirent. Sic v. g. ponamus vineam cujus aliquis finis est uvas producere : ut hunc scopum attingat quot rerum auxiliis careat vix dici potest. Ipsi enim, praeter calidos solis radios et aerem apte dispositum, requiritur succus terrae, qui et ipse, ut elementa ad vineam nutriendam aptata ministret, indiget pluvia coeli, quae ipsa pluvia non potest formari sine nubibus et ventis et multiplicibus aliis causis; unde quae ad uvam unam generandam concurrent quis enarrare valebit? Pariter ad finem suum attingendum, ens quodlibet non tantum potentia ipsi intrinseca, sed et multis auxiliis extrinsecis indiget, et cum omnes creaturae ita inter se ordinentur, ut unaquaeque earum caeteris egeat et caeteris prosit, minimae creaturae, dum superioribus prosunt, perfectionem suam assequuntur, superiores autem ultimum finem, inferioribus utendo, acquirunt.

8. Deus vero cum sapientia maxima mundum disposuerit, nullam rem in ipso constituit, quae cum caeteris rebus coordinari non possit, nullum dedit ens fine carens, nullum, entitatis gradum inutilem, et, ut veterum effato utar, *natura nil in vanum agit.* In quo adagio quod propter illegitimas consequentias a nonnullis impugnatur, sed in se indubium stat, nil nisi aliquam ipsius principii causalitatis formam et applicationem habes. Eadem ratione enim qua nullus datur effectus sine causa efficienti, nec ulla dari potest potentia aut actio sine causa finali. Namque Deus dum mundum libere voluit, nil creandum eligere valuit, ad quod eligendum aliquo bono non determinaretur. Revera, cum omnia prop-

ter semetipsum operatus sit Dominus (1), ratio adaequata et finis ultimus creationis fuit ipsius Dei gloria externa ; sed, cum insuper idem Deus nulla re indigeat, nec perfici queat, ratio creationis secundaria fuit ipsarum creaturarum bonum, seu aliqua ipsarum assimilatio cum Creatore. « Deus enim » bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam » suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifes- » tandam perfectionem suam per bona quae creaturis imper- » titur, liberrimo consilio... condidit... creaturam (2). » Nulla ergo datur in creatis entibus potentia, nec ulla operatio quae ad aliquod bonum non tendat, sive bonum individui, ut facultas ambulandi in animalibus, respiciat, sive bonum speciei, ut facultas generandi, sive bonum alterius entis, ut potentia nutritiva plantarum quae ad sustentationem vitae humanae ordinantur, sive etiam bonum totius universi, ut vis attractionis qua omnia corpora in se invicem feruntur. Quod autem a priori ex sapientia Dei et ex ejus intentione in creando deductive probavimus, potest etiam a posteriori et per inductionem ex mira totius universi harmonia astrui (3). Ex hac autem sapientia et ex mira orbis dispositione legitime concluditur non dari inter creaturas ullam potentiam quae in nullo casu exerceri queat. Si enim talis daretur potentia, aliquid existeret in mundo inordinatum, et jam non tantum imperfectio accidentalis ex insufficienti evolutione entium nascens, sed et imperfectio absoluta ipsi Deo tribuenda adesset, quod certe repugnat.

9. Ut ordo inveniatur, requiritur ex dictis, ut in agente et in mediis quibus agens adjuvatur, nil inutile detur, sed omnia ad finem aptentur. Et cum in operibus Dei, sive pars creaturarum ad aliquem finem tendens, sive universalitas creaturarum ad finem universi aptata respiciatur, ordo ubique adsit, possunt ex agentis fine et mediis ejusdem agentis poten-

(1) Proverb. XVI, 4.

(2) Concil. Vatic. Const. *Dei Filius*, cap. 1.

(3) Cfr. de his opus recens *Des causes finales, par Paul Janet, Membre de l'Institut.*

tiae cognosci, et etiam ex potentia et mediis potest finis determinari, sicut et ex fine ac potentiis agentis possunt media necessaria vel utilia distingui. Adest enim inter haec elementa vera proportio quae legibus mathematicis (abstractione facta a liberis voluntatis determinationibus quae moralibus etiam legibus reguntur) gubernatur, et cujus lex attractionis, unde omnes leges physicae fluere videntur, non est nisi applicatio particularis. Haec lex a theologis recentibus magni ponderis (1) sic expressa est « *potentiae entis sunt ad media sicut media ad finem.* » Cum autem media eo validiora, fine eodem manente, requirantur, quo potentiae debiliores sunt, unde v. g. homini debiliori potentior vectis ad pondus determinatum sublevandum necessarius est; hanc regulam, salva maxima reverentia qua auctorem ipsa utentem veneror, non teneo omnino veram. Sic autem mihi exprimenda videtur : « *potentiae entis mediis adjutae aequant finem.* » Quam legem, si potentiae entis per litteram p, media per litteram m, finis autem per litteram f figurentur, sic habes positam : $p \times m = f$; unde deducis $p = f : m$ et $m = f : p$, et sic mathematice deductum stat quod jam theologice evolvere intendo scilicet : 1° finem esse eo majorem, quo potentiae entis et media sunt majora; 2° media esse eo majora, quo major est inter finem et potentias agentis distantia, et 3° ipsas potentias entis eo majores fore, quo minora dantur media et major finis petitur. Unde patet omnem ordinem ab ipso fine in omnibus suis elementis determinari, quod transeuntur observa a Scholasticis assertum, dum dicunt (2) finem esse formam ordinis, potentias autem et media ad finem ordinata esse hujus ordinis materiam.

1° Finem ex cognitione potentiarum agentis et mediorum quibus utitur determinabilem esse ex eo sequitur, quod nil datur inutile, ita ut, si vires agentis et valor mediorum

(1) Gridel, *De l'ordre surnaturel et divin*, 1er Entretien.

(2) Cfr., Schrader, *De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali*, P. I, cap. 1, n. 17, 22.

penitus noscantur, ex proportione inter ipsa et finem existenti finis agnoscitur. Unde finis ex cognitione mediorum et agentis eodem modo ac effectus ex cognitione causae discernitur, et sicut a viris scientiae physicae deditis definitur talem rem corpoream tali densitate, talique volumine insignitam ad talia corpora determinata tali vi attractiva moveri; sicut etiam paedagogus, cognita pueri indole, praedicit hunc puerum tali modo edoctum post tale tempus talem scientiam habiturum; sic cognitis alicujus entis potentiis sicut et mediis quae ipsi Deus subministravit, ex hac cognitione legitime concludere possumus, quamnam perfectionem hoc agens ultimo actu assequi possit, seu quinam sit ejus finis ultimus (1). Imo concludi potest hunc finem non tantum non repugnare, sed etiam existere vel saltem exstiturum fore, nisi ex carentia evolutionis alicujus entis, accidentaliter impediatur. Unde si alicui qui nunquam vidit, per revelationem vel alio modo probaretur ipsius oculos habere visionem pro fine, legitime concluderet existentiam objectorum in aliquo saltem casu visibilium.

2° Eodem modo ex potentiis alicujus entis et ex ejus fine, natura mediorum necessariorum ad hunc finem obtinendum legitime definitur; sicut etiam ex existentia potentiarum entis ad hunc finem ordinatarum, concludi potest haec media non tantum esse intrinsece possibilia, eo quod in se non repugnent, sed esse etiam extrinsece possibilia, eo sensu quod, vel existunt, vel existent, nisi ex carentia sufficientis in aliquo ente a quo pendent evolutionis accidentaliter non dentur. Deus enim non potuit finem alicui naturae existenti dare, quin ipsi praeberet media (quae saltem ex evolutione caeterorum entium nasci possent) ad hunc finem assequendum necessaria.

Quae media proinde dicuntur huic naturae debita et necessaria, suntque non ex absoluto debito, cum nil cuilibet

(1) Cfr. Suarezium, *de Ultimo fine*, Disp. IV, sect. II, et Ripaldam, *de Ente supernaturali*, Disp. III, sect. II, n. 15, et Disp. V, sect. IV, n. 35, 39.

enti, ne existentia quidem a Deo debeatur, sed ex conditionali debito necessaria. Hoc enim debitum ex sapientia Dei fluit, quae, posita entis creatione, non potuit ipsi media negare ad finem hujus creationis obtinendum. Unde sicut entibus dantur potentiae sive ad bonum universi, sive ad bonum caeterorum entium, sive ad proprium bonum, ut observavimus (n. 8), ita et media his potentiis ad eumdem finem obtinendum necessaria, dari oportet. « Secundum hanc » necessitatem in creaturarum productione debitum, ex » Divo Thoma (1), invenitur tripliciter. Primo modo, ut » sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate, » ad quamlibet ejus partem quae ad perfectionem requiritur » universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum » fuit ut solem et aquam faceret et hujusmodi sine quibus » universum esse non potest. — Secundo, ut sumatur condi- » tionis debitum ex una creatura, ut si animalia et plantas » Deus esse voluit, debitum fuit ut coelestia corpora faceret » hic, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, » oportuit facere plantas et animalia et alia hujusmodi, qui- » bus homo indiget ad esse perfectum; quamvis haec et illa » Deus ex mera fecerit voluntate. — Tertio, ut in unaquaque » creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus » et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet crea- » tura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui per- » fectionem; sicut, supposito quod Deus hominem facere » vellet, debitum ex hac suppositione fuit, ut animam et » corpus in eo conjungeret et sensus et alia hujusmodi » adjumenta tam intrinseca quam extrinseca ei praeberet, in » quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor » non dicitur, sed suae dispositioni implendae. »

Praeter media autem ad finem assequendum omnino necessaria et quae dicuntur agenti ex *exigentiis necessitatis debita*, alia sunt media non quidem ad finem simpliciter obtinendum necessaria, sed ad finem facilius et modo magis

(1) II *Cont. Gentil.*, cap. 29

convenienti acquirendum utilia, quae dicuntur ex *exigentiis connexionis* data. Sic ad vitam animalium sustentandam, aliqua esca debita est ex exigentiis necessitatis ; sed esca jucundior dari potest secundum exigentias connexionis. Quae jucunditas non est in vanum, cum medium sit ad finem utile, sed non est ita debita ut certo extitura sit, et non nisi ex nova Dei liberalitate conceditur. De facto autem entibus non dantur tantum media ex exigentiis necessitatis, sed et ex exigentiis connexionis concessa. Ex horum autem mediorum existentia, existentia finis ad quem obtinendum utilia sunt concludi potest ; imo et hujus finis natura ex ipsis determinari valet, nisi simul ad alium finem ordinentur ; sed ex cognitione finis et potentiarum agentis, non potest cum certitudine existentia mediorum quae sunt secundum solas exigentias connexionis deduci. Quoad media autem quae ex exigentiis necessitatis debita sunt, ipsorum natura et existentia, ex notione finis et agentis cui necessaria sunt valide astruuntur.

3° Tandem ipsae potentiae agentis praecipue quidem ex earum actibus, sed quandoque etiam ex cognitione finis et mediorum, determinari possunt. Quod fiet praesertim quoties finis agentis ex aliqua revelatione manifestabitur. Plerumque tamen finis ex agenti, non autem agens ex fine discernitur.

Ex dictis ergo, cum ordo ex complexione trium elementorum modo determinatorum scilicet finis, mediorum et potentiarum agentis constituatur, et insuper ex cognitione duorum elementorum possit tertium definiri, natura alicujus ordinis multiplici modo cognoscetur, sive scilicet ex cognitione agentis et mediorum, quod plerumque accidet, sive etiam ex cognitione finis et alterutrius aliorum elementorum, quod praesertim accidet cum finis ex Revelatione nobis noscetur, ut de fini supernaturali constabit.

§ II.

DE MODO QUO CREATURAE FINEM ASSEQUENDO, DEUM IMITANTUR VEL COGNOSCUNT.

10. — Ut antea notavi (n. 5 et 7), omnis entitas et omnis operatio in creaturis perfectionem divinam analogice imitantur. Cum autem entibus finis varius et perfectio varia ex Dei dispositione tributa sint, sequitur ipsa inter se ex agendi ratione diversificari et etiam singulorum entium potentias varias esse. Cujus varietatis non tantum signum, sed et causa, ex Divo Thoma (1), a varietate finis petenda est. « Omne enim, inquit, cujus esse non est nisi propter finem » aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem » ordinatur, sicut serra est hujusmodi et quantum ad for- » mam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem » suum qui est secare. » Unde natura singulorum entium ex aliquo modo quo Deum imitantur, specificatur.

Cum autem, ex alia Dei ordinatione, entia naturam suam servant dum ab aliis distincta manent, inde sequitur etiam eadem entia et Deum modo sibi proprio repraesentare, dum in alia entia alterius naturae agunt, vel dum ipsis utuntur. Sic v. g. marmor etsi sculptoris actione hominem repraesentet, hominem non potest repraesentare modo humano, sed tantum modo marmoreo; et oculus ignem videns non potest hunc ignem repraesentare nisi per modum visionis, non autem per modum auditionis crepitum ignis audiendo, nec per modum tactus calorem sentiendo; sic et igneum ferrum caetera objecta calefacit, sed nihilominus ipsum manet a caeteris objectis distinctum, ita ut, etsi motus calorieus, quo igneus est, ab homine calefacto accipiatur, ferrum non fit humanum, nec homo ferreus.

Hac autem permanentia naturae et essentiae entium semel

(1) Qq. disp. *de Veritate*, q. XV, *De ratione superiori et inferiori*, art. 2.

stabilita, inde sequitur entia eadem esse substantialiter, sive dum ad finem per actus successivos tendunt, sive cum hunc finem assecuti sunt, nec Deum repraesentare nisi modo semper ejusdem naturae, etsi plus minusve perfecto ; sicut marmor non potest imaginem hominis exhibere nisi marmoream, licet plus minusve perfectam. Entia autem inter se diversa Deum etiam omnes analogice imitantur, sed ex analogiis variis ; materialia enim entia perfectiones divinas non nisi imaginibus materialibus, sensibilia non nisi per imagines sensibiles, intellectualia intellectualiter et spiritus separati per modum suo ordini proprium exprimunt (1). Hi modi quibus Deum diversa entia imitantur inter se analogi sunt, sed omnino distincti ; sicut distinctus est quamvis analogus modus quo Sanctus Petrus sive per sermonem, sive per picturam, sive per sculpturam marmoream, sive per statuam auream repraesentatur.

Quarum observationum quae omnia entia, dum ab invicem distincta manent, respiciunt, multiplices magni momenti applicationes occurrent et quaedam hoc loco, praeter eas quas jam delibavimus, afferri possunt, quibus hae observationes magis clarae pateant. Propter causas indicatas, sensus materiam brutam modo sensibili et non modo mere materiali in sensationibus repraesentant, etsi materia ipsos ad sentiendum moveat (2). Similiter intellectus humanus objecta mere materialia non materialiter cogitat (3), nec Angelum cognoscere potest nisi modo humano ; unde Dei et Angelorum actus non concipimus, nisi ex analogia cum nostris actibus (4) ; et ipsi Angeli, quamvis ex ideis innatis, tamen non nisi ex speciebus analogicis Deum cognoscunt (5). Summatim ergo ens quodlibet non potest aliam rem

(1) Cfr. D. Thomam, *de Veritate*, q. VIII, *De cognitione angelorum*, art. 9.

(2) Cfr. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. III, ch. IX.

(3) Cfr. D. Thomam, *de Veritate*, q. X, *de Mente*, art. 4.

(4) Ibid. Q. XVIII, *de Cognitione Primi Hominis*, art. 5.

(5) Cfr. D. Thomam, *sum. th.* I p., q. XII, art. 2 ; et *de Veritate*, q. VIII, *de Cognitione angelorum*, art. 9.

repraesentare, imitari, vel cognoscere nisi modo qui enti cognoscenti vel imitanti proprius est (1), et de omnibus potentiis Deum imitantibus et speciatim de omnibus potentiis quamlibet rem cognoscentibus, vere affirmare licet, quod de cognitione qua angelus unius ordinis angelum alterius ordinis cognoscit, Doctor Angelicus affirmat (2) : « Cognoscit substantia separata inferior superiorem secun- » dum modum substantiae cognoscentis, non secundum » modum substantiae cognitae, sed inferiori modo ; su- » perior autem inferiorem eminentiori modo ; et hoc est » quod in libro de Causis dicitur quod intelligentia scit quod » est sub se et quod est supra se, per modum suae subs- » tantiae..... »

11. — Haec de solis substantiis ab invicem separatis et se mutuo non informantibus dicta sunt, et inde patet Deum non posse a substantiis ab ipso separatis et quas nullo modo informat, nisi modo analogo repraesentari ac cognosci, nec visionem Dei quae vocatur intuitiva seu quidditativa, et qua cognoscitur sicuti est, esse creaturae a Deo penitus separatae possibilem. Quam quaestionem theologi, aliis verbis, ut postea ostendetur, aequivalentibus tractant, dicendo hanc visionem quidditativam esse supra vires cujuslibet naturae non tantum creatae, sed et creabilis. Quod scriptura, traditione et fere unanimi theologorum suffragio demonstratum, rationis dictamini est omnino consentaneum. Omnis enim creatura creabilis, quantumcumque perfecta sit, non nisi facultatibus finitis insignietur ; porro non potest res finita separata (seu quae a re infinita nullo modo informatur) rem infinitam quidditative repraesentare. Namque si attenderis ens quodlibet cognoscens modo suae substantiae proprio caeteras res concipere, jam intelliges varias res, sive ipsi inferiores, sive ipsi natura superiores, nec modo his rebus proprio nec quidditative, sed analogice tantum ab hoc ente

(1) D. Thomam, *de Veritate* in eadem qu. VIII, art. 1 ad 9; cfr. eumdem II *Cont. Gent.*, cap. 98-100.

(2) II *Cont. Gent.*, cap. 98.

cognosci. Conclude ergo a creatura finita et contingenti solas res finitas et contingentes ejusdem generis quidditative cogitari, nec a creatura separata qualibet notionem Dei infiniti quidditativam, sed analogicam tantum concipi (1).

12. — Nunc autem inquirendum est utrum Deus possit ab ente quod informaret, quidditative cognosci ?

De quo casu quaedam sunt praenotanda; siquidem quae de distinctione ordinum et de modo quo diversa entia in se invicem agunt asserta sunt, non nisi ad entia non se mutuo informantia spectabant; non iisdem autem legibus reguntur relationes inter entia quorum unum informatur ab altero. Quaedam enim creaturae talibus potentiis insigniuntur, ut se invicem necessario compleant, nec possit quaevis potentia unius ad actum transire, sine concursu alterius. Unde ut illae creaturae finem suum attingere valeant requiritur utriusque potentias inter se ita uniri, ut ipsarum nonnullae actiones jam non alterutri harum creaturarum, sed composito ex utriusque unione nato tribuendum sit; et principium actionum non jam sit aliud quam hoc compositum. Inter duo autem elementa quibus compositum constituitur, elementum minus perfectum materiae nomen accipit, elementum autem magis perfectum, eo quod finem elemento minus perfecto determinet et formam tribuat, forma a Scholasticis vocatur.

Informatio talis est, v. g. in corpore viventi, unio inter principium vitale informans et materialia elementa quibus corpus vivens constituitur, talis est praesertim unio inter corpus et animam hominum. Corpus enim humanum ut sic non existeret nec existere posset nisi ab anima informaretur, et anima, saltem in statu quo conditur, ad nullum actum primo transire valeret, nisi horum primorum actuum materia et objectum ipsi a corpore praeberentur. Quod postea dilucidius evolvetur.

(1) De his, cfr. varios auctores et speciatim D. Thomam, *s. th.* I. p. q. 12, art. 4, et III *Cont. gent.*, cap. 49; — cfr. etiam Ripaldam, Disp. XXIII, n. 18 et 27, qui ad partem contrariam inclinatur.

Nunc autem, posita tali informatione, determinandum est quaenam sint inter utramque compositi partem relationes. Ambo compositi elementa ex dictis ita uniuntur, ut ad nonnullas saltem actiones (quae scilicet sunt compositi) nulla pars transeat, nisi virtute totius compositi. Unde in corpore animalis viventis, materia componens jam non solis legibus materiae informis subjicitur, sed facta est materia sensibilis et legibus perfectioribus subjacet. Ita etiam in homine anima intellectualis quae, si corpus non informaret, intellectualia tantum (dummodo auxilio auxilium corporis supplenti, adjuvaretur) cogitare valeret et cactera omnia non nisi analogice, nunquam vero quidditative cognosceret, eo quod corpus sensibile informet, et ad hoc corpus informandum potentiis sensitivis insigniatur, jam capax est varias corporis sensationes v. g. caloris et sensibilis doloris quidditative, etsi simul modo universali et intellectuali cognoscere. Dum enim sensationes alterius generis et ordinis ac sensationes humanas, si tales sensationes aliis entibus alios sensus ac quinque sensus nostros habentibus dari non repugnat (1), dum ergo has alterius generis sensationes, sicut et distinctionem inter varias angelorum ordines anima humana non nisi analogice cogitare valet, eadem anima corporis sui sensationes modo proprio et sensibili per phantasmata imaginatas intelligit.

Quinimo intellectus noster nil cognoscere potest nisi aliqua forma analoga ex rebus sensibilibus sumpta indutum. Etsi enim anima intellectiva non organo corporeo cogitet, nec sit tota in materia comprehensa, ut caeterae formae materiam informantes, « quia tamen, ut ait Doctor Angelicus (2), ipsum intelligere animae humanae indiget » potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam

(1) Tale sensuum genus et talem sensationum ordinem hominibus ignotum forsan non repugnare tenet Balmes, *Philosophie fondamentale*, L. II, c. 16.
(2) II *Cont. Gent.*, cap. 68.

» speciem humanam. » Licet autem actus mere intellectuales hominis ab intellectu eliciantur, et in omni composito ex materia et forma constanti, alterutrum elementum sive informatum sive informans distinctum maneat, nec cum altero confundatur, nihilominus natura seu principium actionum et passionum saltem quarumdam est in composito, et res sive ad ordinem materiae sive ad ordinem formae in composito cognoscente pertinentes, non tantum ex analogia sed quidditative noscuntur.

Ex quibus assertionibus jam patet Deum posse a creaturis et speciatim ab homine quidditative cognosci, dummodo creaturam informare possit; sed ad hujusce ultimae quaestionis solutionem, aliqua iterum praemittenda est observatio de modo quo forma materiae ex exigentia necessitatis debetur.

Si, ut observavi, unicuique enti quod ab alio separatur, nec aliorum informatione indiget, a Deo debentur media ad finem suum attingendum necessaria, quanto magis cuique entium ad naturam compositam constituendam debetur unio cum alio enti ipsum complente! Cum nec materia, nec forma seorsim sumpta quomodocumque ad actus compositi transire valeat, nisi ab altero elemento compleatur et perficiatur, utriusque unio est ad finem compositi, imo et ad finem alterutrius elementi, quod ad actus compositi ordinatur, absolute necessaria; unde forma materiae et materia formae ex debito necessitatis ita debentur, ut non detur forma quae materia semper indiguerit vel perpetuo indigeat (n. 9), nec materia quae forma careat. Revera quidem materiae quae, abstractione facta ab omni informatione, ad talem finem est indifferens, non debetur talis forma specialis, sed debetur tantum aliqua forma quaecumque sit; unde materia aquosa (quatenus ab ipsa aqua distinguitur) potest vel sub forma aquae in flumine linqui mere materialis, vel ab agno bibi, ita ut intret in corpus agni, vel ab homine, ita ut ab anima humana informetur, nec quid ipsi debetur nisi aliqua forma quae sive perfectior, sive minus perfecta sit; sed cuivis materiae vel formae ad unum compositum determi-

natum formandum jam dispositae et finalisatae, elementum quod ad ipsum complendum requiritur ex debito necessitatis datur, nisi accidentaliter et ex obstaculis ab alia creatura positis compositi formatio impediatur. Corpori ergo humano ut sic anima humana debetur, secus enim non posset corpus humanum manere; animae humanae pariter corpus sine quo nulla ejus potentia exerceretur ex debito etiam necessitatis debetur; unde transeunter observa quam inconveniens appareat theoria asserens ab origine mundi animas creatas fuisse multo numerosiores quam homines vivent.

Ut jam notatum est, dari posset creatura vel intellectus Deum quidditative videns, si haec creatura vera informatione a Deo informaretur, ita scilicet ut creatura eo modo a Deo moveretur, quo in composito humano materia ab anima informatur, seu aliis verbis ita ut creatura ad actus suos transire non valeret, nisi a Deo informaretur, et ita etiam ut Deus ad actus suos eliciendos a creatura compleretur et ipsa indigeret. In quo casu ex informatione creaturae a Deo et ex utriusque unione una tantum natura, seu unum tantum principium actionis constitueretur. Porro evidenter repugnat quamlibet creaturam sive creatam sive creabilem a Deo ita informari. Deus enim ex se est infinite perfectus et independens, nulla ergo creatura, quocumque modo compleri potest, nec rebus finitis indiget ad actus suos, sicuti anima humana corpore indiget ut perficiatur. Deus ergo non potest esse in sensu proprio alicujus creaturae et speciatim intellectus humani forma, ita scilicet ut cum homine unitus, unam tantum naturam et unum tantum principium actionis efformet. Unde in Christo humanitas non potest dici a divinitate informata, et post incarnationem una quidem est in eodem Christo persona, sed duae manent naturae, seu duo principia actionum. Quod etiam ex aliis rationibus probatur et speciatim ex eo quod forma substantialis non possit ab alia forma substantiali informari; sed ratio adducta sufficit ut legitime et certe concludatur nullam creaturam posse creari cujus talis esset natura, ut Deus ipsa ad aliquem divinum actum indigeret, et cum qua unitus unam tantum naturam formaret. Nulla

ergo dari valet creatura cui ex legibus suae naturae propria a Deo informatio debeatur, nec quae a Deo vere informetur, et inde iterum constat non posse ex hoc capite Deum a creatura quidditative cognosci, visionemque intuitivam esse supra exigentias cujuslibet entis non tantum creati sed et creabilis (1).

13. Etsi tamen cognitio Dei quidditativa sit omni creaturae indebita, nihilominus non est omni creaturae impossibilis. Talem autem cognitionem Dei quiditativam in se non repugnantem videri, constat sive a priori et e ratione, sive a posteriori et e factis. Hoc constat a priori et e ratione; etsi enim, ut postea dicemus (n. 51-54 et n. 61), possibilitas visionis intuitivae sola ratione et sine revelatione positive probari non valeat, eo quod sola ratione nec visionem intuitivam nec vires nostras ita cognoscimus, ut certe affirmare possimus ex nullo capite adesse repugnantiam in visione intuitiva Dei per hominem elevatum; attamen haec possibilitas potest negative stabiliri, eo quod ex nullo capite ejus repugnantia et impossibilitas appareat.

Quamvis enim repugnet visio intuitiva Dei ex proprie dicta hominis per Deum informatione, eo quod repugnet Deum homini ita uniri, ac si potentiis hominis ad actus divinos indigeret, et unam cum homine constitueret naturam, ut volebant de Christo Eutychiani; nihilominus independentiae Dei non videtur repugnare ex aliquo miraculo leges a creatione fluentes transcendenti, intellectum humanum eodem modo a Deo disponi, ac si ab ipso informaretur. Sicut enim ex miraculo potest Deus omnipotens corpus humanum etsi ab anima non informatum, per varia media eodem modo saltem quoad accidentalia disponere, ac si anima informaretur (in quo casu non daretur forma quam corporalis materia compleret et perficeret, nec proinde forma proprie dicta); ita ex miraculo simili non videtur repugnare hominis intellec-

(1) Cfr. circa hanc argumentationem D. Thomam, III *Cont. Gent.*, cap. 51.

tum eodem modo disponi, ac si a Deo informaretur, quamvis Deus revera eum non informet. In quo casu cum Deus non compleretur nec perficeretur ab homine, sola repugnantia quae nos adduxit ad negandum Deum posse esse hominum formam proprie dictam, tolleretur. Porro, sublata hac repugnantia, nec ulla alia repugantia apparente, negative saltem probatur posse intellectum humanum ex miraculo et ex dono Dei eodem modo disponi, ac si a Deo informaretur. Ergo cum, posito hoc miraculo, intellectus in eodem statu intrinsece constitueretur, ac si a Deo informaretur, cumque in casu informationis ab eodem subjecto, substantia informata et substantia informans (n. 12) quidditative cognoscantur, in hac hypothesi intellectus humanus capax fieret Dei quidditative videndi, et sic ex ratione negativa probatur visionem intuitivam non esse creaturis intelligentibus impossibilem. Impossibilis quidem videtur ex informatione proprie dicta, non autem ex quasi informatione animae per Deum.

Quod a priori negative probatum a posteriori et ex factis positive stabilitur. Ut enim ex Revelatione accepimus, in coelo Deus a beatis quidditative videbitur. Haec est indubia theologorum doctrina qui nonnunquam iisdem verbis quae modo adduxi utuntur. Tenent enim Deum non per speciem intellectualem, seu per modum quo intellectus omnia intellectualiter cognoscit (n. 10), nec proinde per cognitionem analogicam, sed per essentiam, et ita ut ipsa Dei essentia (jam non species intellectualis) sit forma intelligibilis intellectus (1), in coelis videri.

Ad hanc quidem formam divinam accipiendam anima elevabitur per auxilium creatum quod dicitur lumen gloriae. Hoc autem lumen gloriae non erit quasi speculum et imago in qua Deus videatur (secus enim cum hoc lumen gloriae sit creatum et finitum, non posset Deum nisi analogice repraesentare (n. 11), sed erit auxilium quod ad facultates

(1) Cfr. D. Thomam, *Sum. th.*, q. I. p. q. 12,, art 5; et III *Cont. Gent.*, cap. 51.

nostras roborandas et elevandas inserviet. Sicut instrumenta vitrea telescopi dicta oculos nostros capaces efficiunt stellarum oculo nudo invisibilium videndarum, non per modum medii objectivi et stellas imitantis *quod* ipsummet videretur, sed per modum medii *quo* ipsae stellae videntur (1). « Lumen » gloriae, ait Doctor Angelicus (2), non requiritur ad viden» dum Deum, quasi similitudo in qua Deus videatur, sed » quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad » videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium » *in quo* Deus videatur (sicut intellectus ideae analogae sunt » medium in quo angelus analogice tantum noscitur), sed » *quo* videtur. » Docent ergo theologi ab essentia Dei animam in coelo elevatam immediate affici, cumque anima ad actum intuitivae visionis eliciendum eodem modo a Deo moveri debeat, ac si ab ipso informetur, comparant iidem theologi hanc visionem intuitivam, sicut et hypostaticam Verbi cum humana natura unionem, informationi corporis per animam. A qua informatione tamen haec visio differt, eo quod in composito humano, una adest tantum natura humana ex elemento corporeo et elemento spirituali constans, dum in visione intuitiva natura humana et natura divina non sunt partes unius et ejusdem subtantiae aut hypostasis. In quibus affirmandis theologi rationem confirmant quam adduxi ad probandam possibilitatem visionis intuitivae.

Nec alio modo Patres et Scriptura visionem intuitivam et dona ipsam praeparantia nobis manifestant ; siquidem de his donis agentes figuris utuntur quibus patet haec dona characteribus insigniri, quos informationi improprie dictae modo tribui. Si enim Deus non fieret quasi forma hominum, quomodo beatitudo coelestis et vita supernaturalis legitime a libris sacris diceretur sive vita nova (3), sive habitatio Dei

(1) Cfr. thesim meam *de certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur*, n. 96 et 97.

(2) *Sum. th.*, I p., q. 12, art. 5 ad I.

(3) *Rom.* VI, 4.

in nobis (1), effusio Spiritus Sancti in corda nostra (2), participatio naturae divinae (3), assimilatio Deo (4), Dei adoptio (5), et filiatio (6) qua Dei efficimur haeredes (7), sive regeneratio (8) et creatio nova (9)? Quae verba auctoritate iterum confirmant quod dixi de modo quo per quasi informationem visio intuitiva nobis dabitur. Sed quomodocumque haec visio concedatur, fide certum est ipsam dandam esse ; scimus enim quoniam cum apparuerit Deus, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est (10) ; ergo ipsum non tantum analogice, sed et quidditative videre possumus.

Non repugnat ergo Deum a creatura quidditative cognosci. Repugnat quidem ipsum ex debito sive necessitatis, sive connexionis sic cognosci, cum nulla creatura vi creationis jus habeat, ut Deum ipsam informet (n. 12) ; sed non repugnat ex benigna Dei liberalitate visionem hanc quidditativam nobis concedi. Unde patet quam merito haec visio intuitiva et media ad ipsam conducentia vocentur donum et gratia.

14. De variis modis quibus entia creata finem sive debitum, sive gratuitum assequendo, Deum imitantur vel cognoscunt dissertum est ; sed antequam quaestio sequens incipiatur, non inutile est notare sive in imitatione Dei per creaturas inferiores, sive in cognitione Dei analogica per creaturas intellectu praeditas, sive in ipsa ejusdem Dei visione quidditativa, multiplices dari gradus. Aliqua enim imitatio et cognitio etiam in eodem genere gradus in indefinitum admittit. Unde creatura materialis v. g. aqua, etsi Deum modo proprio imitetur, multiplices varios status importat :

(1) *Joann.*, XIV, 23.
(2) I *Cor.* VI, 19 ; *Rom.* V, 5.
(3) II *Petr.* I, 4.
(4) I *Joan.* III, 2.
(5) *Rom.* VIII, 15.
(6) I *Joann.* III, 1.
(7) *Rom.* VIII, 17.
(8) *Tit.* III, 5.
(9) II *Cor.* V, 17.
(10) I *Joan.* III, 2.

potest enim esse vel frigida, vel vario gradu calida, vel sub forma vaporis et nebulae, vel sub forma liquida, vel sub forma nivis et glaciei, et in quocumque statu aqua manet. Similiter cognitio sensibilis v. g. per oculos multiplici gradu adest, unde idem objectum plus minusve clare videtur. Ita etiam Deus analogice ab intellectu plus minusve perfecte cognoscitur, etsi cognitio in omnibus casibus sit analogica et per speciem intelligibilem. Non mirandum ergo ipsam visionem intuitivam qua beati fruuntur multiplici modo haberi non quidem ratione objecti visi, quod idem manet, scilicet quidditas divina, sed ratione intellectus cognoscentis, qui sive angelicus sive humanus est atque sive majori sive minori lumine gloriae illuminatus. Perinde enim ac anima sive sensationes corporis quod informat, sive suos ipsos actus plus minusve clare noscit, ita homo, etsi in visione Dei quidditativa ab ipso Deo quasi informetur, plus minusve perfecte essentiam divinam cognitione participat, nec eam infinite videre valet, sicut Deus ipsam infinite cognoscit. Unde, etsi creatura possit Deum cognoscere sicut Ipse se cognocit, eo sensu quod ipsum quidditative videre valet, nulla tamen creatura potest Deum, quantum Deus se cognoscit, seu cum intensitate infinita cognoscere, nec, ut aiunt, ipsum comprehendere. Ut enim essentia Dei aliqua creatura infinite videret seu comprehenderet, requireretur ipsam esse infinitam simul ac creatam, quod repugnat.

§ III.

DE NATURALI ET DE SUPERNATURALI.

15. Ex praehabitis notionibus via nobis aperitur ad distinguendum quid theologi in ordine ontologico per naturale et supernaturale, quid etiam in ordine logico per cognitionem naturalem et supernaturalem intelligant. Naturale illud dicitur quod ad finem naturalem tendit, supernaturale autem

quod ad finem supernaturalem ex intima essentia ordinatur.

Finis autem naturalis ille est quem Deus in creando intendit, seu aliis verbis ille est qui vires et exigentias sive necessitatis, sive connexionis naturae creatae non excedit, finis supernaturalis econtra est visio Dei quidditativa quae sive visionis intuitivae, sive visionis beatificae, sive etiam beatitudinis nomine designatur et de qua modo actum est; unde potest etiam definiri sequendo doctrinam quam stabilivi, ille finis qui omnes rerum creatarum et creabilium vires et exigentias sive necessitatis, sive connexionis excedit.

Cum vero naturale illud sit quod ad finem naturalem sic determinatum tendit, a nonnullis definitur id quod alicujus entis vires et exigentias sive necessitatis, sive connexionis non excedit; seu, procedendo ab ipsa natura quatenus principio actionum et passionum entis intellecta, id quod aliquam naturam constituit vel consequitur; seu id quod hanc naturam implicat cum ejus potentiis et cum auxiliis ab ipsa sive ex necessitate, sive ex connexione ad finem naturalem assequendum exactis. Quae tamen definitio a nonnullis auctoribus qui non nisi exigentias necessitatis in naturali implicant, non admitteretur.

Supernaturale vero illud est quod ex intima essentia ad visionem intuitivam tendit, proindeque omnia dona indebita sive gratiam habitualem, sive gratias actuales, sive lumen ipsum gloriae et ipsam visionem intuitivam, et ea generatim quae vel finem supernaturalem constituunt, vel necessaria sunt ad ipsum obtinendum implicat.

Ex his concludes cognitionem naturalem eam esse quae modo naturali gignitur et ad finem naturalem tendit; cognitionem vero supernaturalem eam quae modo supernaturali accipitur et ad finem supernaturalem ordinatur.

15. — Dixi ea supernaturalia esse quae ad finem supernaturalem ex intima constitutione tendunt; non omnia enim quae ad hunc finem quomodocumque ordinantur, vel referuntur proprie supernaturalia sunt. Quod tenendum est ne naturale penitus tollatur. Deus enim cum ex libera sua

munificentia omnes homines ad visionem beatificam vocaverit, finemque supernaturalem fini naturali pro omnibus substituerit, nulli homini finem mere naturalem assequendum proponit, et ex hac finis substitutione sequitur omnes hominum potentias et auxilia non jam ad finem naturalem, sed ad finem supernaturalem de facto referri. Nihilominus Deus hac providentia superaddita naturam nostram nec sustulit, nec potentias nostras et auxilia quae etiam ad finem naturalem assequendum data fuissent, proprie supernaturalia effecit. Cum enim non vi propriae constitutionis ad finem supernaturalem haec dona tendant, sed ex elevatione ipsis extrinseca ad ipsum referantur, non nisi extrinsecus supernaturalia dici possunt; unde, ut haec relatio inter naturam et finem supernaturalem his donis extrinseca exprimatur, a nonnullis vocantur extrinsecus supernaturalia (1).

Quaedam praeterea dari possunt auxilia quae ex constitutione sua intima ad finem tendunt supra naturalem, et tamen partialiter saltem ex benigna Dei liberalitate ad assecutionem finis naturalis adjuvandam de facto conceduntur. Haec dona dicuntur supernaturalia quoad modum ; finis enim ad quem immediate referuntur est naturalis, sed modus quo nobis conferuntur est supra omnes nostras sive necessitatis sive connexionis exigentias. Talia essent auxilia ad finem naturalem assequendum ex miraculis collata (2), et etiam, ut postea constabit (n. 70, 129, 130), revelatio supernaturalis quatenus medium esset ad cognitionem Dei naturalem dandam et conservandam.

Praeter dona autem sive naturalia seu ad finem naturalem ordinata, naturaeque exigentias non excedentia, et dona supernaturalia quae ad visionem beatificam ordinantur, et omnium creaturarum possibilium exigentias et vires supe-

(1) Franzelin, *de divina Traditione, in Appendice,* cap. II, § 4, p. 625; cfr. Ripalda, Disp. I, sect. IV.

(2) Franzelin, *de divina Traditione,* in appendice, cap. III, § 4, p. 625; — Suarez. *de Gratia,* Proleg. IV, cap. II, n. 8; — lib. I, cap. I, n. 15-19, — et cap. XXXV, n. 21; — Ripalda, *de Ente supernaturali,* Disp. 114-116.

rant, conferri possunt permulta dona nec naturalia nec supernaturalia et quae a quibusdam theologis *praeternaturalia* vocantur (1). Cujus vocis sensus nondum videtur accurate praecisus. Per praeternaturale intelligi posset quod tendit ad finem fini agentis, non autem fini cujuslibet creaturae superiorem, et quod proinde exigentias agentis non autem exigentias cujuslibet creaturae excedit. In hoc sensu praeternaturalis esset elevatio alicujus hominis ad statum naturalem angelorum, sed quamvis talis elevatio per miraculum data non demonstretur absolute impossibilis, cum nunquam extiterit, de ea a theologis non curatur.

Praeternaturale quidem definitur id quod superat vires et exigentias naturae, et nostro tempore doctissimus P. Schrader speciatim in diserta thesi *de triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali* characteres praeternaturalis sic definiti determinare intendit, in quo opere materiam non minus docte quam erudite evolvit; sed ingenue fateor me non intellexisse in quo praecise puncto limitem inter naturale et praeternaturale ponat. Naturale enim definit : (2) « quod ideae notionique rei respondet, quod creatam ejus » substantiam constituit, constitutamque intime consequi- » tur », et addit : « Id habendum dicendumque accuratius » praeternaturale est, quod ultra debitum necessitatemque » eorum quae idea ac notio rerum exigit, progreditur, quin » tamen creatae illarum substantiae perfectionem tribuat » quae sit supra et extra ejusdem ordinem. » Ex his definitionibus patet auxilia nobis ex exigentiis necessitatis debita, seu quae necessaria sunt ad finem naturalem, esse naturalia, nec posse dici supernaturalia; sed non determinatur quaenam auxilia non ex exigentia necessitatis, sed ex exigentia solius connexionis (quae silicet ad finem naturalem assequendum non quatenus necessaria, sed quatenus utilia dantur) inter naturalia, et quaenam inter praeternaturalia

(1) V. Franzelin, *loco citato;* — Cfr. Suarez. *de Gratia,* Proleg. IV, cap. II, n. 10.

(2) Schrader, n. 208 .

recenseri oporteat? Certe non omnia dicenda sunt praeternaturalia, secus enim donum majoris intelligentiae, vel longioris vitae alicui tributum, dicendum esset praeternaturale, quod tamen omnes naturale clamant. Nec omnia possunt dici non praeternaturalia, sed naturalia tantum; secus enim, cum ex definitione allata dona praeternaturalia non excedant perfectionem ordinis in quo ens existit, jam nil daretur praeternaturale. Nihilominus dona sunt, ut v. g. immortalitas et impassibilitas et etiam exemptio a concupiscentia, quae etsi aliis ac primo parenti ad finem pure naturalem facilius obtinendum conferri potuissent, et in his considerarentur quibus ex dono non supernaturali data fuissent, a nemine, praeternaturale a naturali, sicut et P. Schrader distinguenti, naturalia dicerentur. Attamen haec dona sunt ad finem naturalem utilia, et agendi modo naturali conformia, cum teneant plerique theologi in statu non supernaturali immortalitatem et impassibilitatem hanc non nisi ex Providentia Dei extrinseca pericula et morborum causas tollentis largiendas esse (1), et exemptionem a concupiscentia non ex mutatione naturae, sed ex habitu superaddito, et etiam ex Providentia Dei concursum suum pro variis casibus concedentis et tollentis ministrandam esse (2). — Unde, ut P. Schrader ex ratione et theologorum testimonio ample probat (3), distinctio inter naturale et praeternaturale et in his quae ad finem naturalem saltem extrinsecus referri possunt, utilis est; sed, quantum aestimare valeo, inter theologos nondum omnino digesta.

Sed in his morari non necesse est, sufficiatque lectorem benevolum moneri in praesenti dissertatione naturalia dici omnia bona ex creatione fluentia, quae sive necessaria, sive utilia sunt ad finem naturalem attingendum et quae ex intima constitutione ad hunc finem ordinantur; supernatu-

(1) Suarez. *de opere sex dierum*, lib. III, cap. XIV, n. 12 et seq.
(2) Suarez. ibid., cap. XII, n. 17-27.
(3) *De triplici ordine*, cap. IV.

ralia autem vocabuntur quae ad visionem intuitivam tendunt, ipsamve constituunt.

ARTICULUS II.

DE COGNITIONE DEI QUAE EST FINIS HOMINUM NATURALIS.

17. Priusquam cognitionem Dei quae est finis noster naturalis determinemus, necesse est ut legitimum hujus determinationis faciendae modum breviter inquiramus. Inter varias autem methodos quibus uti possemus, hanc eligam, quae aptior est ad solutionem variarum quaestionum postea tratandarum praeparandam. Postquam autem hujusce methodi legitimitas vindicata fuerit, ipsam adhibebo sive ad stabiliendum quaenam Dei cognitio sit nobis naturalis, sive ad probandum visionem Dei intuitivam non esse nobis naturalem, in qua probatione varie ocurrent difficultates enodandae. Triplex proinde erit in hoc secundo articulo paragraphus : objectum vero

Primi erit, *Legitimitas determinationis finis hominum naturalis ex naturali facultatum nostrarum dispositione.*

Secundi, *Determiatio positiva cognitionis Dei in beatitudine naturali obtinendae, desumpta ex naturali facultatum nostrarum ordinatione per voluntatem et appetitum.*

Tertii, *Determinatio negativa cognitionis Dei in beatitudine naturali obtinendae, desumpta ex carentia dispositionis naturalis ad visionem intuitivam.*

§ I.

LEGITIMITAS DETERMINATIONIS FINIS HOMINUM NATURALIS EX NATURALI FACULTATUM NOSTRARUM DISPOSITIONE.

Ex supradictis constat finem omnis creaturae esse aliquam Deo assimilationem, qua haec creatura in actu perfecto po-

nitur. Unde, cum actus hominis perfectiores sive ab intellectu sive a voluntate eliciantur, jam demonstrare possemus, quod postea concludemus, nempe, finem hominum naturalem esse assimilationem Deo per cognitionem intellectus, simul cum voluntatis affectu. Sed cum cognitio et amor Dei multiplices dari possint, quinam hominibus in fine naturali dabuntur determinandum est. Ad hanc autem determinationem instaurandam, triplex via aperitur. Possumus enim finem hominum naturalem vel ex Revelatione determinare, vel ex historia hominum qui hanc finem attigissent, vel ex analysi facultatum nostrarum, quae ad hunc finem attingendum ordinatae sunt. Revelatio vero ex professo non agit de cognitione Dei fini naturali propria; transeunter quidem in variis locis de modo quo Deum in via naturaliter agnoscere valemus, nullibi autem directe de modo quo per assecutionem finis naturalis in vita futura ipso fruiti essemus, tractat; unde sive Scripturam, sive Traditionem non nisi per modum confirmationis, in hoc paragrapho adducemus.

Nec ex historica inquisitione auxiliorum hominibus datorum ad finem naturalem consequendum, argumenta deducere valemus. Nunquam enim de facto homo ad solum finem naturalem ordinatus est, vel si, ut quibusdam theologis male placuit, Adam in statu naturae primo creatus, postea tantum in statu supernaturali constitutus est, nil de hoc primo statu et de auxiliis in ipso datis noscimus. Unde auxilia hominibus ad solum finem naturalem concessa per historiam sive profanam, sive sacram non exhibentur, sed tantum auxilia homines ad finem supernaturalem conducentia. Praeterea per peccatum primi parentis in statu inordinationis constituti sumus, et in naturalibus laedimur; quae laesio et inordinatio quidem per applicationem meritorum Christi reparantur, non ita tamen, ut omne lapsus vestigium in hac vita penitus aboleatur. Unde iterum ex historica tantum cognitione auxiliorum hominibus datorum, non potest finis hominum naturalis praecise definiri. Donatio enim auxiliorum talium, quoties conceduntur, potest haberi supernaturalis, carentia autem ipsorum potest lapsui et non naturali dispo-

sitioni tribui. Quae difficultates ut vitemus, et ne auxilia naturalia cum supernaturalibus, a quibus historice vix discerni valent, neve defectus naturales cum defectibus ab originali peccato inductis confundamus, methodus historica a nobis relinquenda est, et non nisi per modum confirmationis adduci potest.

18. Quaestionem ergo positam praesertim ex investigatione facultatum nostrarum aggrediar et solvere conabor. Facultates enim nostrae saltem ex ipsarum agendi modo cujus conscii sumus, naturae nostrae vires nobis non infideliter manifestant, nec hujusce testimonii legitimitas sive ex nostra elevatione ad statum supernaturalem, sive ex lapsu originali, sine ex ipsa actuum nostrorum supernaturalitate mutatur.

Cum in statu naturae et, abstractione facta ab omni elevatione et ab omni peccato, facultates nostrae ad finem naturalem certe ordinatae essent, ex ipsarum capacitate aliquo saltem modo concludi potuisset quaenam media ipsis fuissent naturalia, et quaenam operatio ipsas in actu perfecto seu in statu finis ultimi naturalis posuisset (n. 6 et 9). Porro si ab actibus prophetiae et similibus qui rari et modo postea indicando (n. 48) discernibiles sunt abstrahamus, ut solas praesentis vitae nostrae actus ordinarios consideremus, in omnibus his sive naturalibus sive supernaturalibus, sive bonis sive malis actibus nil conscii experimur, nisi quae in facultatum nostrarum agendi ratione naturalia sunt; proindeque idem medium, non obstantibus gratiis, lapsu et actibus supernaturalibus, adhiberi valet ad finem nostrum naturalem agnoscendum.

Etsi enim gratia elevemur supernaturali, nostrae per ipsam elevationis minime conscii sumus. « Quantum ad intelli- » gibile, inquit Doctor Angelicus (1), per gratiam elevatur co-

(1) *De Veritate*, q. XVIII *de Cognitione Primi Hominis*, art. 5; — cfr. thesim meam *de Certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur*, n. 95-97; — cfr. de Lugo, *de Fide*, Disp. I, n. 25 et 39; Disp. V, n. 31, et Disp. VI, n. 23.

» gnitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gra-
» tiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra
» rationem... sed quantum ad modum cognoscendi, non ele-
» vatur humana cognitio, nisi status mutetur (nisi scilicet in
» statum termini transeamus)... Unde nisi homo in alium
» statum mutetur, oportet etiam quod in cognitione quae est
» per revelationem divinam, semper intellectus respiciat ad
» phantasmata. » Unde elevatio nostra ad finem supernaturalem non prohibet ne ex agendi ratione facultatum nostrarum finem naturalem agnoscamus.

Praeterea ipsa laesio naturae peccatum originale consequens huic determinationi non obstat. Cum enim haec laesio naturam non suppresserit, nec supprimere valuerit, sed humanam naturam nobis reliquerit, non talis esse potuit quae aliquas facultatum nostrarum potentias abstulerit (1). Excepta ergo ratione peccati, in eodem statu quo nascimur, creari potuissemus, et, quamvis ignorantia et concupiscentia sint peccati originalis sequelae et poenae, eo sensu quod ex benigna Dei dispositione sine hac concupiscentia de facto nati essemus nisi protoparentes peccassent; attamen cum hac concupiscentia et ignorantia naturaliter nasci potuissemus, quin ullum necessitatis debitum erga nos a Deo violaretur, siquidem inclinatio ad sensibilia ex sensibus et appetitu sensibili sponte fluit (2). Unde, si ad ipsum finem naturalem attingendum, posito quod daretur, moraliter impotentes nascimur, hoc, ut tenet Suarezius, carentiae auxiliorum externorum sufficientium, potius quam impotentiae intrinsecae facultatum tribuendum est (3). (n. 115, 116 et 124).

Ex potentiis ergo nostris finem nostrum naturalem agnoscere valemus ; nonne autem additio mediorum supernatu-

(1) Cfr. Ripalda, Disp. 114, n. 20-30.

(2) Suarez. *de Gratia,* Proleg. IV, c. 2, n. 11; — cfr. Ripalda, Disp. 114.

(3) Suarezius, *de Gratia.* Proleg. IV, cap. VII, n. 6, et cap. VIII, n. 5; — cfr. D. Augustinum, *de Trinitate,* lib. 14, cap. XIV, n. 10, ap. Migne, tome VIII, col. 1050.

ralium, sive carentia mediorum naturalium propter lapsum minus large ministratorum prohibebunt ne potentiae quae ex actibus noscuntur, ad tales actus transeant quibus ipsarum virtus manifestetur? Nonne etiam saepesaepius actus nostri circa objecta supernaturalia v. g. circa veritates revelatas versabuntur, quin hoc forsan suspicemur vel suspicari valeamus? — Nec in his ad determinationem finis nostri naturalis ex facultatum capacitate, difficultas adest; actus enim sive ex auxiliis naturalibus, sive etiam ex auxiliis supernaturalibus a nobis elicití, non minus perfecti sunt, quam actus quos in statu naturae produxissemus. Cum quidem inter objecta circa quae facultates nostrae versantur, nonnulla dentur supernaturalia, ex his objectis naturalis capacitas nostra legitime pensari nequit; sed nihilominus ex modo quo facultates nostrae in attingendis his objectis agunt, ipsarum vis naturalis agnosci valet. Finis enim naturalis harum potentiarum est in statu praesenti regula modi agendi earum. « Omne enim, inquit D. Thomas (1), omne » cujus esse non est nisi propter finem aliquem, habet » modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur..... » et omnis potentia animae sive activa sive passiva ordi- » natur ad actum sicut ad finem. » Unde, dum actus supernaturales eliciunt modo suae naturae conformi, ita operantur ut operationis suae non nisi in quantum naturali conformis est, conscii sint. Ergo cum modus agendi facultatum nostrarum, nobis non percipiatur nisi in his quae naturalia sunt, cumque, dum v. g. actum fidei supernaturalis elicimus, in hoc actu non gratiae influxum facultates nostras elevantem, sed tantum modum agendi, nostro in cognitionibus naturalibus agendi modo omnino conformem (n. 49, 51 et 61), experiamur; etsi non semper ex objecto operationum nostrarum supernaturalium, semper tamen ex modo quo hae operationes eliciuntur, quisnam sit finis noster naturalis facile agnoscere valebimus.

(1) *De Veritate*, q. XV de *Ratione superiori et inferiori*, art. 2.

Quidam praeterea homines forsan invenientur nonnullis auxiliis naturalibus externis ad finem naturalem moraliter necessariis et propter lapsum originalem minus large ministratis carentes, qui proinde actus imperfectos elicient et finis ipsius naturalis incapaces videbuntur. Sed nihilominus tenendum est ex dispositione facultatum omnium hominum posse finem nostrum naturalem dignosci. Peccatum enim originale naturam humanam non abolevit, nec proinde ordinationem et dispositionem facultatum nostrarum ad finem naturalem, nec ipsarum modum agendi abstulit. Horum quidem hominum facultates ad nonnullos actus forsan non transient, sed sunt tamen in potentia ad hos actus, et ex ipsorum agendi modo alii homines minus rudes finem ipsorum naturalem dignoscere valerent.

Caeterum, cum dona naturalia externa donis supernaturalibus omni homini oblatis superabundanter suppleantur (n. 128), casus talium hominum est inter nos accidentalis, sicut accidentalis saepius dari potuisset in statu naturae purae.

19. Ex inspectione ergo modi quo facultates nostrae intellectuales sive cognoscitivae, sive appetitive agunt, aliquatenus saltem determinare valemus quisnam sit ipsarum actus maxime perfectus et finis ultimus. Quae quaestio ex capacitate cognoscitiva intellectus nostri solvi posset. Patet enim ex brevi hujus facultatis inspectione, ipsam esse capacem Deum cognoscendi non tantum quatenus est causa rerum, sed etiam quatenus est ipsarum causa ultima et infinita. In hac enim vita, cum infiniti ideam acquirere valeamus, intellectus noster apparet natus ad ultimam rerum causam investigandam, et ad ens infinitum noscendum. Sed ut haec argumenta sufficienter explicarentur, nonnullis indigerent probationibus postea facilius evolvendis ; unde ex voluntate, quae caeterum omnium aliarum potentiarum et ipsius intellectus cognoscentis finem manifestabit demonstrationes meas praecipue petam.

20. Voluntas enim seu appetitus intellectivus est facultas qua finis ultimus, seu bonum in communi, seu aliis etiam

verbis beatitudo hominum naturalis appetitur et qua actus nonnulli quibus hic finis attingatur eliguntur et imperantur.

Porro si voluntas quatenus finem ultimum directe appetens respiciatur, hunc finem, ut patet, directe manifestat. Insuper autem eumdem finem voluntas indirecte demonstrat, dum ex appetitionibus suis particularibus naturalem caeterarum facultatum capacitatem, ordinationem et directionem indicat. Cum enim ad beatitudinem naturalem ultimo assequendam omnes aliae potentiae nostrae vario modo ordinentur, voluntas non tantum hanc beatitudinem seu bonum naturae in communi, sed etiam particulare harum potentiarum bonum appetit, proindeque manifestat. Etenim, ut docet Doctor Angelicus (1), « non per voluntatem appeti» mus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed » etiam quae pertinent ad singulas potentias et ad totum » hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objec» tum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis poten» tiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui et esse » et vivere et hujusmodi alia quae respiciunt consistentiam » naturalem ; quae omnia comprehenduntur sub objecto vo» luntatis sicut quaedam particularia bona. » Cum autem bonum particulare singularum potentiarum sit talis ipsarum evolutio qua finis ultimus attingatur, voluntas bonum singularum potentiarum appetendo, ipsarum dispositionem ostendit, finemque hominis ultimum indirecte manifestat.

21. Praeterea natura finis ultimi non tantum ex appetitione explicita sive hujus finis, sive boni variarum facultatum particularis concludi potest, sed etiam ex omnibus actibus quibus voluntas media ad hunc finem ducentia eligit, nonnullasque hominum operationes imperat. Ipsa enim voluntas varios actus non tantum a se sed etiam a caeteris facultatibus eliciendos eligit, actusque libere electos et a caeteris facultatibus eliciendos impulsione sive mediata sive

(1) *Sum. th.* 1ª 2ª q. X, art. 1.

immediata imperat. « Voluntas, ait Divus Thomas (1), movet » intellectum et omnes animae vires. Cujus ratio est quia in » omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae res- » picit finem universalem movet omnes potentias quae res- » piciunt fines particulares. »

22. Porro sive in actibus quibus agenda eligit, sive in actibus quibus ea imperat, vel de eis elicitis gaudet, voluntas ordinationem et finem potentiarum singularum particularem, sicut et finem ultimum implicite appetit vel supponit. Semper enim saltem virtualiter propter bonum naturae commune, ut explicabitur (n. 28-32), simulque saepesaepius propter bonum particulari potentiarum sive intellectualium sive sensibilium inclinationi conforme, ad quod appetendum per judicia intellectus practica alicitur, voluntas in suis operationibus agit. Unde ex omnibus voluntatis actibus finis hominum naturalis aliquo modo dignoscibilis est.

Nihilominus cum in actibus bonum particulare respicientibus, etsi appetitione saltem virtuali finis ultimi eliciantur, satisfactio alicujus tendentiae inferiorum potentiarum particularis alicui bono majori et rectiori nonnunquam inordinate anteponatur, illi actus non ex objecto explicite volito, sed ex sua cum fine ultimo relatione necessaria, argumentum praebent ad naturalem beatitudinem determinandam.

23. Maximi ergo momenti est in praesenti materia distinctio qua Scholastici voluntatem *ut est natura* a voluntate *ut est voluntas* distinguebant. Per voluntatem ut est natura voluntatem intelligebant quatenus est principium appetitionum necessario elicitarum et ad finem ultimum tendentium; per voluntatem vero ut est voluntas intendebant voluntatem quatenus est principium appetitionum ex electione elicitarum, seu quae ad particulare bonum a voluntate judicio practico monita electum diriguntur.

A qua distinctione non multum differt distinctio inter *appetitum innatum* seu *naturalem* qui omnes tendentias et

(1) *Sum. th.* I p. q. 82, art. 4.

inclinationes sive in homine sive in aliis entibus ex ordinatione omnium potentiarum ad finem nascentes nominat, et de quo antea (n. 6) egi, atque *appetitum elicitum* qui appetitiones non naturaliter necessitatas et determinatas, sed a voluntate electas designat. Cum autem voluntas, ut est voluntas, appetitiones elicitas generet, et, ut est natura, bonum ad quod caeterae potentiae ordinatione naturali tendunt necessario appetat, theologi voce *appetitu elicito* voluntatem, ut est voluntas, designant, voce vero *appetitu innato et naturali* sive ordinationem totius entis ad finem, sive voluntatem, ut est natura, indiscriminatim significant. In hac vero dissertatione appetitus nomine, ipsa voluntas plerumque nuncupabitur.

In quolibet autem horum sensuum appetitus innatus intelligatur, vario quidem, sed tamen aliquo modo vero implicat, ut tenent theologi, ordinem potentiarum in formam sibi convenientem (1), in entitate et essentia rei fundatur (2), supponit rei appetitae possibilitatem (3), et omnes rei appetentis exigentias sive necessitatis sive connexionis manifestat (4) (n. 8, 9, 18).

24. Patet ergo ex cujuslibet hominis appetitu, si sufficienten appetitus hujus natura et inclinatio noscantur, finem hominum naturalem ultimum posse cognosci (5). Sicut enim ex directione, celeritate et pondere alicujus sagittae, vel alicujus mobilis in spatium projecti, concluditur scopus quem tempore determinato attinget, ita ex voluntatis hominum directione agnoscere valemus ad quem finem homo qui hac voluntat movetur, a Creatore suo ordinatus sit (n. 6). In paragrapho ergo sequenti, ut positive determinetur

(1) Cfr. Ripaldam, *de Ente supernaturali,* Disp. IX, n. 22.

(2) Cfr. eumdem, *ibid.*, n. 23 et 25, necnon et D. Thomam, *sum th.* I p. q. 59, art. 2.

(3) Cfr. Ripaldam, *ibid.*, n. 23, et D. Thomam, *sum. th.* 1ª, 2ª, q. 8, art. 1.

(4) Cfr. Ripaldam, Disp. V, sect. IV, n. 56.

(5) Cfr. D. Thomam, *sum. th.*, I. 2, q. 1, et III *Cont. Gent.* cap. 1, 2, 25, 26 ; — ac Suarezium, *de Ultimo fine hominis,* Disp. XVI, sect. 1, n. 1.

quaenam cognitio Dei beatitudinem naturalem seu finem ultimum naturalem conferat, variis assertionibus characteres hujus appetitus definiam, et per modum corollariorum ex his assertionibus deducam quisnam sit finis noster naturalis. Cum autem hic finis possit sub duplici respectu considerari, et distingui in fine *quo* seu *formali* quem *subjectivum* quandoque vocabo, qui est perfectio subjectiva maxima quam homo suarum facultatum (n. 5) evolutione attingere potest, ac in fine *qui* seu *objectivo* qui est objectum cujus possessione (n. 7) homo maxime perficitur; de utroque respectu in his corollariis agetur.

§ II.

DETERMINATIO POSITIVA COGNITIONIS DEI IN BEATITUDINE NATURALI OBTINENDAE DESUMPTA EX NATURALI FACULTATUM NOSTRARUM ORDINATIONE PER VOLUNTATEM ET APPETITUM.

25. Hujus paragraphi doctrina ex inspectione facultatum nostrarum modo supradicto prius deducetur, quibusdam argumentis theologicis postea confirmanda.

I. Assertio. *Appetitus ad ultimum finem tendens non est per se ultimi finis cognoscitivus.*

Quae assertio simul ac explanata fuerit, cunctis indubia apparebit. Inter facultates enim animae distinguuntur cognoscitivae et appetitivae, quarum actus, etsi inter se coordinati, omnino diversi sunt. Ad facultates cognoscitivas sola veri cognitio, non autem boni appetitio pertinet: ad facultates appetitivas econtra sola boni appetitio, non autem veri cognitio spectat. Ultimus ergo finis ab appetitu expetitur, sed hic ultimus finis non potest ab appetitu, sed tantum ab intellectu cognosci, indubiaque patet assertio qua teneo appetitum non esse per se ultimi finis cognoscitivum. Ad intellectum ergo pertinet cognoscere finem ultimum et media ad ipsum assequendum, et ipsae voluntatis appetitiones non cognoscuntur nisi ope intellectus cognoscitivi.

26. Cor. I. *Objectum cujus possessione finem ultimum assequimur, potest ignorari, et etiam pro malo et fugiendo haberi.*

Appetitus quidem ad finem determinatum tendit, sed, cum intellectus cujus est hunc finem cognoscere, ab appetitu differat et de ultima tendentia appetitus falli possit, non impossibile est intellectum quandoque saltem ignorare hunc finem, et de ejus natura dubitare vel errare, sicut et de mediis ad ipsum obtinendum necessariis. Unde a nonnullis nescitur utrum bonum in scientiis, utrum in voluptatibus, utrum in Dei servitio reponendum sit. Imo potest quis deceptus, voluptatem pro fine ultimo tenere, Deique voluptates inhonestas damnantis cognitionem pro mala habere, et conari sibimetipsi persuadere hunc Deum non existere. In quo tamen casu, ut postea dicetur (n. 28-30), summum bonum quod pro malo habetur rejici nequit nisi ex caeco ipsius summi boni appetitu. Ergo cum explicitum desiderium illud sit quo voluntas objectum ab intellectu cognitum explicite appetit, summum bonum ad cujus possessionem omnes ordinamur, non ab omnibus explicite desideratur.

27. Cor. II. *Ultimi finis hominum subjectiva assecutio, seu hominum perfectio in aliquo intellectus cognoscentis actu consistit.*

Assecutio enim ultimi finis est per actum perfectissimum qui caeteris actibus minus perfectis praeparatur (n. 5). Cum autem actus perfectissimus sit actus potentiarum perfectiorum, sine haesitatione admittitur assecutionem finis ultimi non per actum potentiarum sensibilium, sed per actum potentiarum intellectualium perfici. Utrum vero haec perfectio sit in actu cognitionis? Affirmant thomistae, sed negant scotistae tenentes beatitudinem esse in actu voluntatis bono supremo cognito fruentis. Ex dictis autem tenendum est actum quo perfectionem assequimur esse perfectioris facultatis; porro, ut docet Doctor Angelicus (1), praecipua

(1) *Sum. th.* 1°, 2ae, q. 3, art. 4; — et III *Cont. Gent.* cap. 25 et 26.

in homine facultas non est voluntas, sed intellectus cognoscitivus. Appetitus enim est omnino caecus, proindeque, quamvis ex ipsius tendentia, dignitas hominum, eorumque finis agnoscatur ; ex ipso tamen non repetenda est perfectio, essentialis hominum, qui omnes inferiores substantias praesertim cognitione intellectuali superant. Appetitus praeterea non est nisi facultas auxiliatrix et ancillaria ad intellectus cognitiones adjuvandas, ordinatus (n. 21), sicut et appetitus sensibilis ad sensuum actus auxiliandos disponitur. Revera quidem, ut postea dicetur (n. 40), appetitus in beatitudine quietabitur, sed ejus quies et delectatio inde nascetur quod intellectus motu appetitus ad finem suum assequendum jam non indigebit, unde propter perfectam ipsius intellectus evolutionem quietabitur. Intellectus ergo cognoscitivus stat maxima hominis facultas, ad cujus finem procurandum sensus et voluntas ordinantur, et finis ultimus formalis per aliquem actum intellectus finem ultimum objectivum cognoscentis attingetur.

28. II Assertio. *Appetitus appetibilitate ultimi finis virtualiter saltem, et, ut quidam aiunt, interpretative movetur in omnibus volitionibus quas elicit.*

Antequam assertio stabiliatur, nonnulla dicenda sunt de modo quo appetitus operatur et de modo quo idem appetitus, prout est facultas tendit, ad actum ; unde duo praenotanda sunt.

Nota 1° *De modo quo voluntas a potentia ad actum ab objecto suo movetur*, seu de ratione qua bonum appetibile actum voluntatis causet, inter auctores decimi sexti sacculi, nonnullae fuerunt opiniones quarum, quatuor refert et pensat Suarezius (1). Ex quibusdam causalitas finis tota existeret in ejus appetibilitate. Quae solutio vera est, sed quaestionis non nisi superficiem tangit, nec dicit utrum causalitas finis in voluntatem movendam influens, sit praecipue ex appetitivitate subjectiva voluntatis, an ex appetibilitate

(1) Suarez. *in Metaph.* Disp. XXIII, *de fine in communi*, sect. IV.

objectiva finis. — Ex aliis eadem causalitas reponenda esset in motionem metaphoricam voluntatis, et tota existeret antequam actus eliceretur. Quae opinio a Suarezio ut nimis absoluta rejicitur. Si enim admittatur causalitatem actus voluntatis generandi capacem, ante hunc actum completam existere, non intelligitur quare ante suum actum voluntas sit sine actu, et in mera potentia. Siquidem, cum, stante tota causalitatis ratione, necessario ponitur effectus ; omnes actus voluntatis simul esse (eo quod finis semper existit), et non esse (eo quod non iidem semper dantur, ut experientia constat) oporteret, quod repugnat. — Alii tenent totam causalitatem finis pendere ab intellectu bonitatem finis cognoscente, et propterea voluntatem movente. Quae opinio iterum a Suarezio merito refellitur. Ut enim unum tantum inter ea quibus laborat, aperiatur vitium, hoc modo loquendi insinuatur et supponitur motiva quibus voluntas movetur, ab intellectu sub ratione bonitatis reflexe cognosci. Quod experientiae quotidianae contradicit, cum voluntas aliquam rem desiderare valeat ex bono deprehenso, quin intellectus ullo modo attendat hanc rem esse ratione bonitatis capacem movendi voluntatem.

Ex Suarezio autem cui assentior, causalitas qua voluntas ad actum movetur, est simul ex parte finis metaphorice alicientis voluntatem, et ex parte voluntatis physice se moventis ad finem, ita ut actus voluntatis non producatur, nisi ex utriusque causae concursu. Siquidem, ut voluntas agat, necesse est voluntati ex una parte adesse in intellectu vel ab intellectu oblatum volitionis objectum quod appetatur. Unde voluntas in se sola non habet totam sui actus causalitatem, sed hujusce actus causalitas repetenda est etiam ex objecto appetito. Cum ex alia parte causalitas ad actum movens ante actum voluntatis completa non existat, ut dixi secundam opinionem refellens, fatendum est totam causalitatem generandi actus non esse in hoc objecto, sed pendere simul et a voluntate appetenti et ab objecto appetibili. Quae affirmatio non est nisi applicatio particularis theoriae affirmantis (n. 6 et 7) nullam potentiam transire ad actum nisi impul-

sione alicujus entis in actu existentis, nullamque potentiam ad actum moveri ad quem non ordinetur.

Unde in voluntate operante multiplices evolutionis phases, multosque status distingui oportet. In uno statu appetitus est in mera potentia, nec ad actum ullo appetibili movetur, qui appetitus non est nisi facultas appetiva quae, cum ante actum non nisi ad finem naturalem tendat, saepe etiam appetitus naturalis seu innatus vocatur (n° 23). In altero statu appetitus est in actu, bonoque determinato adhaeret, et simul cum facultate agenti adest ejus actus, qui variis nominibus appetitus elicitus, appetitio, actus appetitivus dicitur, estque vel desiderium, vel amor, vel delectatio.

29. — Nota 2°. Appetitus autem, ut est facultas, semper existit et semper ad finem ultimum assequendum ordinatur et tendit. Haec vero facultas non est perpetuo in actu relative ad ipsum summum bonum. Ut enim adsit actus voluntatis non sufficit, sicuti modo stabilivi, adesse potentiam ad appetendum; sed requiritur etiam adesse aliquid objectum ab intellectu oblatum; porro summum bonum, ut postea explicabitur (n° 92), non est a primo vitae instanti, nec actu perpetuo cogitatum; ergo summum bonum semper quidem est voluntatis inclinationi naturali consentaneum, sed non semper est actu appetitum, et, ut verba Divi Thomae (1) usurpem, « revera primum bonum est per se volitum et voluntas per » se et naturaliter illud vult, non tamen semper illud vult in » actu. Non enim oportet ea quae sunt naturaliter conve- » nientia animae semper actu in anima esse, sicut principia » quae sunt naturaliter cognita non semper actu conside- » rantur. »

30. — His stabilitis, devenimus ad quaestionem in praesenti assertione solvendam, utrum et quo modo appetitus in omnibus actibus suis appetibilitate summi boni moveatur.

(1) *De Veritate*, q. XXII *de Voluntate*, art. V; — Cfr. Suarez. *de Ultimo fine hominis*, Disp. XVI, s. III, n. 1.

In actibus quibus summum bonum ipsum desideratur, indubium est ipsum actualiter appeti ; nec controversia moveri potest, nisi de actibus quibus bona particularia desiderantur vel amantur. Doctrina autem communis (1) affirmat bona particularia non actu appeti, nec esse appetibilia, nisi virtute appetitus summi boni. Appetitus enim, cum sit potentia ad summum bonum naturaliter ordinata, nec agat nisi conformiter ad suam naturam et tendentiam, nullum inferius bonum desiderare potest, nisi appetitu summi boni saltem implicito. Quod argumentum alia forma sic dari potest : bonum particulare non potest movere voluntatem, nisi quia est voluntati appetibile ; nec potest esse voluntati appetibile, nisi in quantum est bonum et aliquatenus bonitati summi boni seu objecti beatitudinis participat. « Voluntas, » inquit Doctor Angelicus (2), naturaliter vult beatitudinem » et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae volun- » tates, cum *quidquid homo vult*, velit propter finem » ; et alibi quaestionem nostram ex professo solvens (3) : « Cum ulti- » mus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut » se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non » movent causae secundae ; oportet ut quaecumque vult » homo, velit propter finem ultimum. » Ergo omnia quae actu volumus, sive sint realiter bona, sive apparenter tantum, ex appetitu summi boni appetuntur.

31. — Quonam autem modo adsit summi boni appetitus in omnibus voluntatis actibus investigandum est. Quaeramus ergo utrum summum bonum actu intendatur et appetatur, quoties bona particularia volumus ; et etiam utrum primus actus appetitus sit actualis summi boni appetitio, ad quam omnes posteriores actus ordinentur.

Omnibus patet quomodo summum bonum in bonis parti-

(1) Cfr. Suarezium, *in Metaph.* Disp. XXIV, sect. II, et *de Ultimo fine hominis*, Disp. III, sect. VI, n. 2.

(2) *Sum. th.* I p. q. 60, art. 2 ; cfr. I^{a} 2^{ae}, q. 10, art. 1 ; — Cfr. Lessium, *de perfectionibus divinis*, l. I, cap. IV, n. 19, et l. XIV, n. 72.

(3) I^{a} 2^{ae} q. 1, art. 6 ; cfr. *in IV, Sent.* q. 49, art. 3.

cularibus volitis intendatur. Non intenditur enim actualiter, eo sensu quod reflexe cogitatur et explicite desideratur (1) ; sed virtualiter tantum. Siquidem omnia bona particularia a nobis appeti non possunt nisi in ipsis adsint aut appareant vel aliqua summi boni et finis nostri participatio, vel medium quo ad hunc finem ultimum ducamur. Cum autem voluntas non nisi ad hoc bonum petendum naturaliter ordinetur, bona particularia propter hoc summum bonum vult et desiderat. Nihilominus et dum bona particularia appetimus, de hoc summo bono et de fine ultimo non cogitamus, sed ipsum virtualiter tantum volumus, et sicut dicit Doctor Angeli-« cus (2) non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet » passu cogitet de fine », proindeque « non oportet, ut sem-» per aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid » appetit vel operatur (3) ». Ergo in suis de bono particulari actibus, voluntas summum bonum non semper actualiter, sed quandoque virtualiter appetit.

Appetitus autem duplici praecipue modo virtualis esse potest. Aliquid enim bonum virtualiter appetitur, cum pro fine volitione explicita electum est, et virtute hujusce praecedentis volitionis jam non attentae, omnia media ad hunc finem et ad hoc bonum conducentia appetuntur ; qui finis dicitur in volitione horum mediorum virtualiter volitus. Talis est modus quo, in exemplo quod post Divum Thomam adduxi, qui viam iniit, in quolibet passu finem viae primo intentum, etsi actualiter non attentum, virtualiter desiderat ; talis etiam est modus quo omnes actiones nostrae a Moralistis dicuntur ad finem ultimum per totam diem relatae, virtute intentionis qua, in matutinis orationibus, omnes diei actiones Deo offerre curavimus (4).

Sed aliqua res potest in aliis objectis virtualiter appeti eo sensu, quod appetitiva facultas ad ipsam naturaliter ordina-

(1) Cfr. Suarez., *de Ultimo fine hominis,* Disp. III, sect. V.
(2) *Sum. th.* Iª 2ªe, q. I, art. 6, ad 3.
(3) *Ibid.* ad 1.
(4) Cfr. Suarezium, *de Ultimo fine hominis,* Disp. II, sect. IV, n. 4.

tur, nec volitio aliorum objectorum dari posset, nisi existeret haec ordinatio. Quae appetitio quam secundo sensu virtualem dicimus, a Suarezio (1) et aliis vocatur interpretativa. Sic mater, dum propter magnam similitudinem cum proprio filio de quo actualiter non cogitat, infantem alienigenam amat, non nisi infantem alienum actualiter amat, et nihilominus proprium filium simul cum eo virtualiter diligit. Alienum enim infantem ita non amaret, nisi iste ei, sui filii ad quem materne amandum instinctive fertur, imaginem exhiberet. Sic etiam qui fame impulsus, panem actualiter desiderat, conservationem propriae vitae virtualiter appetit. Etsi enim nil nisi famem suam quietare et panem manducare explicite intendat, nihilominus panem non peteret, nisi appetitus sensitivus ad conservationem vitae per cibos obtinendam ordinaretur.

Aliquid potest praeterea multis aliis modis virtualiter appeti, sed de duobus tantum respectibus expositis hic agitur, eo quod his rationibus praesertim finis ultimus potest in actibus voluntatis virtualiter appeti. Nunc inquirendum est quonam horum modorum appetatur.

Primo modo ergo summum bonum in omnibus actibus nostris virtualiter appeteretur, virtute primi actus voluntatis, qui antea circa ipsum summum bonum explicite versatus fuisset. Rem ita se habere proindeque primum voluntatis actum circa summum bonum versari insinuatur a D. Thoma in locis modo citatis, et speciatim ubi ait (2): « Virtus *pri-* » *mae intentionis quae est respectu ultimi finis,* manet in » quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de fine ultimo » actu non cogitetur » ; in quibus locis nonnulli theologi affirmantes primum voluntatis actum esse explicitam finis ultimi appetitionem, contendunt Doctorem Angelicum secum sentire.

Suarezius (3) autem, cui plene assentior, negat primum

(1) *Ibid.* n. 5.

(2) *Sum. th.* 1ª, 2ae, q. I, art. 6, ad 3.

(3) Suarez. *in Metaph.*, Disp. XXIV, sect. II; et Disp. XIX, sect. VIII, — Cfr. eumdem, *de Ultimo fine hominis*, Disp. III, sect. V.

appetitus actum de summo bono elici, et negat etiam Divi Thomae doctrinam esse diversam. Cujus duplicis assertionis facilis est probatio. Siquidem non admittendus est actus caeteris omnibus praevius quo summum bonum appetatur, si ejus existentiae minime conscii sumus, nec hujus actus existentia ad caeteros actus explicandos ullo modo videtur necessaria. Porro conscientiam de hujusce actus existentia silere omnibus notum est, nec ulla necessitate ad ejus existentiam admittendam ducimur.

Revera quidem omnia bona particularia non nisi intentione summi boni et ex ipsius appetitione virtuali desiderantur et amantur; sed ad hoc explicandum, minime requiritur aliquem actum voluntatis de summo bono prius extitisse. Talis actus praevius certe requireretur, si ex natura sua appetitus ad finem ultimum modo determinato non tenderet. Unde v. g., ut omnes actus quibus hanc dissertationem perficio, in testimonium devotionis Beatae Mariae Virgini et beato ejus sponso virtualiter eliciantur, necessarium fuit me actu praevio voluisse omnibus his laboribus devotum meum animum Beatae Mariae et Beato Joseph manifestare; hic enim finis, etsi omnino conveniens, non est mihi naturaliter determinatus, proindeque debet hic finis aliqua volitione actibus sic ordinatis praevia explicite determinari. Non eadem autem de summo bono dicenda. Ipsa enim natura meum appetitum ita ordinavit, ut ad suum summum bonum essentialiter determinetur, nec quamlibet rem possit, nisi propter hoc bonum, appetere. Unde ut omnes voluntatis meae appetitiones virtute appetitus summi boni eliciantur, non praerequiritur aliquis primus actus; quo hoc summum bonum elegerim et pro fine mihi determinaverim; sed sufficit naturalis constitutio voluntatis meae quam a Deo me ad hunc finem disponenti accepi.

Vi autem hujusce constitutionis et ordinationis, appetitus omnia particularia bona, in quibus summi boni adumbratio invenitur, appetet, vi ipsius judicia intellectus practica de bonis particularibus, voluntatem determinabunt, vi ipsius speciatim haec voluntas intellectum movebit ad quaerendam

veritatem, de natura summi boni virtualiter appetiti. Qui omnes actus praesupponunt intentionem voluntatis ad summum bonum determinari, sed non praesupponunt istius facultatis determinationem, per actum summi boni in praevio appetitivum.

Nec alia est Divi Thomae doctrina. Affirmat quidem humanam voluntatem in summum bonum naturaliter inclinari, et omnes appetitiones vi hujus inclinationis elici, sed per hanc inclinationem nil praeter ipsam vim facultatis appetitivae supponit. In ipsis enim locis quae nobis objiciuntur, postquam distinxit inter voluntatem ad ultimum finem perpetuo determinatam, prout est potentia, et, prout est actus (1), concedit solam voluntatem divinam esse semper in actu; unde tenet voluntatem humanam esse quandoque in mera potentia, etsi haec potentia ad finem indesinenter ordinetur et inclinetur. Dum autem agnoscit voluntatem non esse semper in actu, etsi ad finem ultimum determinata maneat, implicite affirmat primum actum voluntatis non esse de fine ultimo. Si enim voluntas finem ultimum primo actu appeteret, cum postea finis ultimus non sit minus appetibilis, sequeretur, ut Cartesiani tenent, actum voluntatis ultimum finem appetentis esse perpetuum, quod a Doctore Angelico negatur.

In omnibus ergo voluntatis appetitionibus particularibus, finis ultimus virtualiter appetitur, etsi idem finis non nisi post varios actus successive elicitos cognoscatur et actu desideretur.

32. Cor. *Finis ultimus, omnium objectorum particularium quae appetimus, bonitatem eminenter complectitur.*

Siquidem nullum objectum a nobis appeti potest, nisi in quantum bonitatem finis ultimi participat, porro objectum quod finem ultimum superaret, si tale daretur, saltem quoad partem bonitatis, qua ultimus finis noster transcenderetur, a nobis appeti non posset; sicut ab animalibus brutis res

(1) *Sum. th.* 1ª, 2ae, q. X, art. 1, ad 2 et 3.

sensibiles quidem, non autem cognitio intellectualis rerum sensibilium quae ipsorum finem superat appetuntur. Ex eo ergo quod in aliquo ente aliquam appetimus bonitatem, legitime concluditur eamdem bonitatem in objecto cujus cognitione beati erimus, eminenter contineri.

33. Assertio III. *Appetitus noster non possessione bonorum particularium, sed sola summi boni possessione quietabitur.*

Cum appetitus ex dictis ad summum bonum per actus proprios et etiam per actus caeterarum facultatum assequendum ordinetur, seipsum et ceteras facultates ad hos actus irrequiete movet, donec eliciantur. Sic v. g. ille appetitus sive ex curiositate, sive ex cupidine honoris, sive ex desiderio obligationis implendae, intellectum movet ad quaerendam alicujus quaestionis solutionem, inquietusque manet donec solutio obtineatur. Sed nec hujus cognitionis, nec cujuslibet boni particularis possessione quietatur. Postquam enim rem bonam primo quaesitam obtinuerit, aliam et aliam rem petet, nec Crassi divitiis, nec ipsius Alexandri Magni gloria et possessionibus, nec quolibet bono in terra existenti beari et quietari valet. Cujus mobilitatis ratio neminem fugit. Dum enim appetitus praeter bonum possessum, etiam aliud appetit, clare manifestat suam capacitatem non esse impletam, nec finem a quem tendit esse obtentum. Cum enim homo finem suum attigerit, summumque bonum possidebit, inquisitioni et appetitioni ulteriori motivum remanere non poterit; bonoque possesso beabitur et quietatibur. Revera aliquid bonum particulare, simul cum ipso summo bono forsan accipiet, sed sola hujusce summi boni possessione quietabitur, nec quid ultra ipsum quaerere poterit. Quoties ergo aliquod majus praeter ea quae possidemus, bonum desideramus, haec appetitio indubio testimonio manifestat bona possessa esse summo bono inferiora.

34. Cor. I. *Summum bonum objectivum est omnium rerum creator, omnium possibilium exemplar et ens infinitum, seu Deus.*

Summum bonum enim illud erit, cujus cognitione appetitus quietabitur; porro, ut nobis conscientia testatur, curio-

sitas nostra quae non est nisi aliquis appetitus naturalis respectus, nunquam perfecte satiatur, nisi rerum existentium causam, et ipsarum rerum quas possibiles tenemus rationem cognoscamus; quod patet ex controversiis quas circa has causas et has rationes movemus. Imo ipsum infinitum aliquo conceptu noscimus, nec quieti esse possumus, nisi hoc infinitum, de cujus natura multa obscura nobis videntur, meliori modo quam nunc cognoscamus, et speciatim nisi entis infiniti existentia perfectiori modo nobis appareat. Cum autem rerum existentium causa sit creator ipsarum, cum possibilium ratio sit veritas aeterna, cujus idem Creator est aeternum exemplar, cumque Deus rerum creator et exemplar existat infinitus, jam patet cognitionem ipsius Dei, quatenus est creator mundi, rerum exemplar et ens infinitum, esse finem nostrum naturalem. Quod caeterum confirmatur ex eo quod nulla rerum creatarum et finitarum possessione perfecte quietamur; unde concludendum est aliquam Boni bona creata superantis, proindeque Dei creatoris et infiniti possessionem a nobis naturaliter appeti.

35. Cor. II. *Cognitio Dei quae est ultimus finis noster naturalis, non esset visio intuitiva, sed cognitio per analogias maxime perfectas.*

Ut enim antea probavi (n. 11-14), cognitio Dei quidditativa non est intellectui creato naturalis, ipsiusque exigentias sive necessitatis sive connexionis superat; unde in fine naturali nobis danda non fuisset Dei visio intuitiva, sed tantum cognitio analogica. Quae autem analogice cognoscimus non nisi ex comparatione cum caeteris rebus cognitis, nobis repraesentamus, et speciatim, inter objecta e quibus analogiae ad Deum noscendum desumuntur, alia sunt perfectiora, alia autem minus perfecta. In beatitudine vero naturali, cum cognitio Dei esset omnibus cognitionibus anterioribus perfectior, ipsius analogiae sumerentur ex rebus quas quidditative noscimus maxime perfectis, et proinde ex rebus intellectualibus et ex nostra mente in statu perfectionis finalis quiescenti. Cum insuper a rebus diversis etiam inferioribus Deus sub diverso respectu et diverso modo repraesentetur (n. 10), cumque ex

omnibus analogiis illis simul sumptis perfectius quam ex una tantum noscatur, Ipse nobis non tantum analogias ex objectis perfectioribus, sed etiam ex objectis quibuslibet quae vi naturali cognoscere valemus, manifestaretur, proindeque Ejus infinita et unica perfectio multiplici modo nobis innotesceret; sicut alicujus hominis personalitas nobis per descriptionem oralem, simulque per picturam, et etiam per mimicam melius exhibetur, quam per solam descriptionem oralem.

35. Cor. III. *Cognitio Dei in ultimo fine naturali esset deducta, etsi jam non deductiva; esset insuper certa et sine admixtione erroris vel opinionis.*

Deductive tantum in via noscimus quaelibet non sunt nobis per se et evidentur nota. Deductiones autem quibus varias veritates assequimur non videntur, nisi media ad cognitionem summi boni meliori modo obtinendam. Licet enim Deus infinitus esset per se notus, ut a quibusdam quos refellemus (n. 148 et 159) affirmatur, cum haec notio permulta linquat problemata solo discursu solubilia, certe non sufficeret ad quietandum appetitum nostrum. Ergo discursus indubie requiritur ad Dei cognitionem ultra quam nil desideratur generandam. Cum autem finis ultimus naturalis esset perfecta Dei cognitio viribus naturalibus acquisibilis, cognitio Dei in statu termini naturalis eadem esset, ac si deductionibus acquisita fuisset, Deusque cum suis attributis eodem modo cognosceretur, quo veritas post demonstrationem claram scitur. Unde Dei in fine naturali cognitionem dixi deductam; hanc autem cognitionem non dixi deductivam, eo quod in hoc ultimo fine nulla deductione ad hanc cognitionem acquirendam indigeremus; appetitus enim noster cognitione Dei accepta satiaretur, nec ipsam augere valeremus deductione a veritatibus magis notis. Forsan quidem homines in hoc statu termini existentes de Deo ratiocinari valerent, sicut ratiocinantur qui rem sibi omnino notam demonstrant, sed cognitio prius accepta his ratiociniis non major fieret, etsi probabiliter posset scientia de caeteris rebus amplificari.

Insuper, ut a Suarezio (1) demonstratur, cognitio Dei naturalis in fine ultimo esset certa et etiam sine erroris vel opinionis admixtione. Omnis enim cognitio certitudine carens, sive sit erronea, sive sit vera dum mere opinativa manet, incapax est appetitus nostri veritatis satiandi. Cum autem in fine naturali appetitus noster plene satiandus esset, quamvis nonnulla de Deo capacitatem nostram naturalem superantia penitus ignoraremus, quaecumque de Eo sciremus, cum certitudine et sine ulla erroris vel dubii admixtione cognosceremus.

Cum vero scientia nostra de Deo nec tam perfecta, nec tam certa futura fuisset, cum terram in statu naturae reliquissemus, ipse Deus providentia naturali quae omnia entia ad proprium finem ducit, curavisset ut eamdem cognitionem de Eo habuissemus, ac si ratiociniis certis eam acquisivissemus. Quod dupliciter obtineri potest. Deus enim potuisset realibus deductionibus veritatem nobis manifestare. In quo casu aliquod tempus dari necesse fuisset inter mortem et perfectam finis assecutionem ; non potest enim veritas deductione manifestari, quin intellectus a veritate ad veritatem successive transeat, et aliquod tempus interponatur ante assecutionem finis; sed hoc ex nullo capite repugnat. Alio modo potest Deus scientiam eamdem quae deducta fuisset, cum simultanea cognitione deductionum quarum ope obtineri potuisset, nobis naturaliter infundere (2). Quae scientia sic infusa et omne dubium tollens posset etiam sensu vero dici deducta.

37. Assertio IV. *Appetitus ad finem ultimum naturalem necessario et absque libertate tendit* (3).

Cum libertas sit facultas eligendi, ut quid non tantum ex libertate exercitii, sed etiam ex libertate contrarietatis libere appetatur, requiritur voluntatem praevio judicio practico

(1) Suar. *de fine Ultimo,* Disp. VIII, sect. III;—Cfr. D. Thomam, *Opusc.* 72, in prooemio.

(2) Suar. *de fine Ultimo,* Disp. VIII, sect. II, n. 5.

(3) Cfr. Suarezium, *ibid.*, Disp. IX, sect. I, n. 9-17.

monitam posse vel hoc objectum appetere, vel ipsum effugere. Ut autem talis adsit libertas contrarietatis circa aliquid objectum appetendum, necesse est, praeter capacitatem abstrahendi qua intellectus ad offerendum voluntati talem, talemve respectum utitur, in ipso objecto adesse aliquam saltem apparentiam boni, simul ac aliquam saltem apparentiam mali. Secus enim, cum voluntas non possit moveri nisi ab objecto saltem apparenter appetibili et bono (n. 28), non posset objectum ex omni parte malum amari, nec etiam objectum ex omni parte bonum odio haberi. Ergo in amore objecti ex omni parte boni non adest libertas contrarietatis nec possibilitas odii, sed necessitatur appetitus ad amorem. Cum autem summum bonum omnia bona complectatur sine ulla mali admixtione, necessario et absque libertate amatur.

Nec objiciatur Deum qui est summum bonum, a quibusdam non amari et peccato offendi. Si Deus enim quatenus summum bonum cognosceretur, jam non posset offendi. Quum vero ultimum finem non perfecto noscamus, etsi ipsum appetamus, Deum esse summum bonum non attendimus et peccatum eligimus; sed ipsum peccatum velle non possumus, nisi ex aliquo bono saltem apparenti; unde et quum peccamus Deum inscienter ac modo inordinato appetimus (1). Ad summum autem bonum ita ordinamur ut ipsum, quatenus summum bonum, odio habere nequeamus, sed necessario beatitudinem desideremus.

Imo cum ipsum perfecte cognoscemus, ab ipso amando abstinere jam non poterimus (2), sicutque intellectus noster ipsum perpetuo actu cognoscet, nec ab ipso considerando unquam abstinebit, ita voluntas nostra ipsum actu perpetuo amabit et quies inde nascens beatitudinem nostram constituet (3). Summatim ergo finis ultimus necessario appetitu

(1) Cfr. Suarez. *de Ultimo fine hominis*, Disp. XVI, sect. III, n. 1; — cfr. Disp. III, sect. VI, n. 5 et 6.

(2) Cfr. Suarez. *ibid.*, Disp. X. sect. I, n. 5, 6 et 9.

(3) Cfr. Suarez., *ibid.*, Disp. XV, sect. I, n. 5 et 6.

amatur sine libertate contrarietatis quando nondum perfecte cognoscitur, sine libertate autem contradictionis amaretur, si possideretur.

38. Cor. I. *Cognitio Dei in ultimo fine naturali esset justa operum moraliter bonorum remuneratio.*

Omnia bona particularia nobis medium exhibere debent ad summum bonum assequendum. Sed appetitus noster qui quietem beatitudinis caece desiderat, ad haec bona quorum assecutio facilior est, naturaliter fertur, proindeque bonis intellectualibus quae non nisi multo labore, et sine magna in statu praesenti quiete inquiruntur, bona sensibilia anteponit. Quae inordinatio ex peccato originali, sed etiam ex naturali nostra constitutione fluens ab intellectus nostri lumine et a lege cordibus nostris inscripta curanda est. Scimus enim talem bonorum corruptibilium veris ad summum bonum obtinendum mediis praeferentiam esse inordinatam et culpabilem, electionemque viae honestae et convenientis ad finem ultimum esse obligatoriam.

Nihilominus libertas nobis linquitur sive viam inordinatam sequendi, sive viam rectam ineundi. Qui vero sic moniti falsa et mere apparentia bona assecutioni summi boni anteponunt, contra auctorem ordinis naturalis peccant, legesque ab ipso positas violando, in statu inordinationis constituuntur et poenas ineunt luendas. Qui econtra, non obstantibus laboribus, ad finem recto itinere progrediuntur, Deique leges et mandata servant, his actibus liberis finem ultimum merentur; unde, etsi ante mortem propter virium suarum imbecillitatem, perfectam Dei cognitionem mediis naturalibus non acquisivissent, Deus hanc scientiam per modum remunerationis ipsis in statu finis naturalis modo supra dicto concessurus fuisset.

39. Cor. II. *Cognitio Dei in fine ultimo naturali varios gradus admitteret et esset inamissibilis* (1).

Ex dictis assecutio finis ultimi naturalis, remuneratoria

(1) Cfr. Suarezium, *de Ultimo fine*, Disp. XV., sect. I, n. 1 et 4.

operum naturaliter bonorum futura fuisset, nec a male viventibus obtinenda; praeterea autem, cum inter eos ipsos qui bonam vitam agunt, alii legem moralem magis perfecte, alii minus perfecte observentur, diversos in fruitione summi boni, sicut et in ratione meriti, dari gradus justitiae Remuneratoris consentaneum est. Unde, quamvis singuli naturaliter beatorum, si status naturalis existeret, ita Deum noscerent, ut hac cognitione satiarentur, quietatoque appetitu suo, majorem non appeterent; nihilominus alii aliis beatiores essent et Deum melius cognoscerent.

Nec dicatur in perfecta potentiarum nostrarum satiatione non posse dari gradus, cum jam stabiliverim in ejusdem generis entibus non eamdem esse perfectionem, nec Dei imitationem aut cognitionem (n. 14); atque haec varietas, etiam expletis omnibus appetitibus et potentiis, servetur. Inter plurimos quippe homines qui eamdem naturam humanam participant, variae dantur facultatum potentiae. Quod discrimen non tantum discrimini in gradu evolutionis, sed et discrimini in virtute facultatis radicali tribuitur; unde vir scientiarum omnino imperitus, virum longo labore eruditum nonnumquam perspicuitate intellectus et praesertim robore voluntatis ita superabit, ut facultates viri docti non videantur ejusdem perfectionis capax, ac facultates viri inscii. Si ergo hae duae, utriusque scilicet hominis praedicti facultates natura quidem et specie similes, accidentali autem varietate diversae in perfecto actu ponerentur; cognitio alterius minori ingenio praediti esset quidem in se et relative ad propriam facultatem omnino perfecta, sed relative ad cognitionem viri alterius minus perfecta. Nil ergo repugnat in beatitudine hominum perfecte beatorum et nil ultra suam beatitudinem appetere valentium, nonnullos dari gradus; imo econtra cum varii dentur meritorum gradus, convenit eorum qui vitam duxerunt magis perfectam, naturalem capacitatem ita a Deo augeri, ut fiat supra capacitatem minus bonorum, sicque omnes perfecte beati sint, etsi in vario gradu.

Insuper beatitudo naturalis inamissibilis fuisset. Si enim

amissibilis fuisset, hac amissibilitas vel morti animae, vel alicui animae mutationi tribuenda fuisset; porro anima nostra, ut a philosophis ipsis demonstratur, immortalis est, nec dum beatitudine fruimur, actus facultatum nostrarum saltem circa summum bonum, si non circa caetera objecta (1) mutari possunt; siquidem, ut modo dixi (n. 37), intellectus in statu termini summum bonum actu perpetuo cognoscit et voluntas ipsum actu perpetuo et necessario amat. Ergo beatitudo naturalis fuisset naturaliter inamissibilis.

40. Jam nunc breviter resumere juvat, quae de ultimi finis naturalis objecto et etiam de modo quo intellectus et voluntas ipsum assequuntur ex facultatum nostrarum et speciatim ex voluntatis nostrae agendi modo conclusimus. Hic finis, si datus fuisset, cognitionem Dei intellectualem (n. 27) cum delectatione voluntatis taliter praeberet, ut omnes hominum facultates in actu perfecto ponerentur (n. 34) modo inaequali, inamissibili (n. 39) et habenti rationem meriti (n. 38).

Deus ut omnium existentium auctor aeternus, ut omnium possibilium exemplar infinite verum et bonum et ipsum ens infinitum (n. 34), proindeque ut a mundo distinctum, omnes conceptiones nostras transcendens (n. 32), ordinisque moralis fons et bonorum operum remuneratar personalis (n. 38) in hoc statu cognoscerctur.

Cognitio autem Dei per intellectum in eodem statu naturalis termini esset omnino certa, et sine errorum vel opinionum admixtione, deducta sed non deductiva (n. 36), non quidditativa sed ex analogiis maxime perfectis (n. 35).

Voluntas vero ex hac cognitione perfecte quietata delectaretur (n. 33), et ejus objectum Deum amore maximo, necessario et perpetuo (n. 37) prosequeretur.

Utrum autem et corpus, in statu naturali, beatitudini animae participasset, controvertitur inter theologos; quae quaestio ad praesentem dissertationem non attinet.

(1) Cfr. Suarez. *de Ultimo fini hominis,* Disp. X, sect. I, n. 20.

41. Quae affirmationes operationis praecipue stabilitae, argumentis theologicis confirmari possunt. Mox enim agendo de cognitione naturali hominum in via, nonnulla afferre licebit sive Scripturae, sive Traditionis asserta; praeterea mox etiam argumentum nostrum sub alio respectu consideratum, contra varias objectiones ab omni confusione cum ordine supernaturali theologice vindicabimus; hic autem aliam demonstrationem de characteribus perfectionis, quam homo naturalibus viribus attingere valet, partim saltem ex Revelatione a theologis deductam, adducere juvat. Quod argumentum unde nonnullae observationes in alia materia postea (n. 124) evolvendae praeparabuntur, ex perfectione protoparentis Adami in naturalibus sumitur.

Adamus quidem in statu supernaturali constitutus est, sed praeter dona proprie supernaturalia, nonnulla accepit dona ordinis naturalis omnino indebita et quae praeternaturalia dicuntur (n. 16), ut v. g. donum immortalitatis pro corpore. Multa vero dona quae pro nobis in via praeternaturalia essent, ut v. g. scientia ipsi a primo instanti concessa, ipsi naturalia et ratione tituli sui protoparentis debita. Quae ratio donorum Adamo largitorum cum generatim non satis attendatur, ad dona Adami hoc titulo mere naturalia distinguenda, ne temerarius videar, principum Scholae Divi Thomae scilicet et primi post ipsum Suarezii vestigiis insistam.

Ex ipsis autem primoparenti, ut sic, non vero infantibus ex ipso nascituris, debita fuit maxima perfectio naturalis quam homines attingere valebant; aliis verbis in ipso protoparente naturaliter invenitur illa perfectio quae in fine ultimo naturali obtinenda fuisset. Quod audiatur a D. Thoma et a Suarezio assertum et demonstratum. « Adam, inquit » Doctor Angelicus (1), quia instituebatur, ut principium » totius humani generis, oportuit ut statim conditus, non » solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis

(1) *De Veritate*, q. XVIII, *de Cognitione primi hominis*, art. 7.

» perfectionis, sed id quod pertinet *ad terminum.* » Quam affirmationem in summa (1) evolvit, ibique, sicut et in loco quem attuli, se de donis Adamo, non ut individuo quidem, sed ut protoparenti hominum naturaliter debitis, agere manifeste ostendit (2). Cui conformiter Suarezius (3) : « Certum est habuisse Adam, statim ac fuit a Deo creatus, naturalem scientiam a Deo sibi inditam. Haec est doctrina Sancti Thomae et est communis Scholasticorum. » Postquam Suarezius suae assertionis probationes nonnullas ex scriptura adduxit, argumenta ex ratione affert, quibus sicut et tota sua argumentatione evidenter manifestat se de donis naturalibus ad perfectionem mere naturalem primi hominis debitis agere. Post demonstrationem enim ex statu integritatis petitam addit (4) : « Erat haec perfectio valde necessaria... quia si homo ignorans crearetur, ut ipse sibi scientiam acquireret, necessarium esset longo tempore in magna ignoratione versari, quia humana scientia longo tempore et magno labore acquiritur, adeo ut ad unam scientiam perfecte acquirendam, vix longum vitae tempus sufficeret, nedum ad omnes ; praesertim cum esset sola inventione et sine disciplina addiscenda et acquirenda, quod longe difficilius est... insuper quia impossibile est homini solis naturae viribus scientiam veritatum etiam naturalium puram et sine admixtione multorum errorum inquirendo invenire. Propter quod ad Providentiam auctoris naturae pertinuit hominem creare ita perfectum, ut sine errore posset naturales veritates intelligere. Denique non solum futurus erat Adam pater ceterorum hominum, sed etiam doctor, non solum in rebus fidei, sed etiam in rerum naturalium cognitione... Ergo sicut Adam creatus est perfectus ad generandos homines, ita etiam ad illos instruendos et docendos. »

(1) *Sum. th.*, I p., q. 94, art. 3.
(2) *Ibid.* ad 2 ; — cfr. eumdem, *de Veritate*, q. XVIII, art. 7, ad 1.
(3) Suarezius, *de Opere sex dierum*, lib. III, cap. IX, n. 2.
(4) *Ibid.*, n. 4.

42. Ex his ergo theologis scientia et perfectio primoparenti eaedem naturaliter inditae sunt, quae hominibus finem suum naturalem assequentibus conferendae fuissent. Divus Thomas enim, etsi in summa theologica haec non distinguat, in quaestione *de Cognitione Primi hominis* determinat quaenam dona fuerint Adamo ex debito naturali, ut Protoparenti hominum, quaenam ex dono supernaturali concessa. Suarezius vero de donis Adamo sic naturalibus, de donis praeternaturalibus inter quae immortalitatem et impassibilitatem recenset, ac de donis supernaturalibus separatim in distinctis capitibus tractat. Unde, cum haec accurate distinguantur, omnia quae Adamo naturalia ab his auctoribus dicuntur, eadem esse quae finali hominum perfectioni debentur, ex praecedentibus observationibus tenendum est.

Porro, si dona ab ipsis prout naturalia Adamo tributa audientur, compertum erit eamdem esse de fine naturali Divi Thomae et Suarezii opinionem, ac eam quam modo evolvi. Ne per citationes multiplices materia nostra nimio protrahatur, horum theologorum assertiones indicare sufficiat, lectorem benevolum ad loca ubi haec evolvunt remittendo. Ex ipsis dona protoparenti naturalia enumerantibus, omnes Adami sive cognoscitivae sive appetitivae facultates erant in actu perfecto, proindeque omnibus perfectionibus quibus homo capax est fruebatur (1); Deum et ceteras res cum certitudine et sine admixtione opinionum vel errorum cognoscebat (2); Deum et Angelos non in propriis essentiis videbat (3), sed per analogiam maxime perfectam (4) et ope phantasmatum (5) concipiebat; tandem rerum veritatem modo nostris ex deductione conclusionibus conformi (6), etsi

(1) Suarez., *de Opere sex dierum,* lib. III, cap. IX, n. 5, et cap. XI, n. 15.
(2) D. Thomas, *de Veritate,* q. XVIII, *de Cognitione Primi hominis* art. 6; — *Summa theol.,* I p., q. 94, art. 4; — cfr. Suarez. *loc. cit.* cap. 9, n. 5 et cap. X, n. 3 et 14.
(3) Suarez., *ibid.,* cap. IX, n. 19 et 20.
(4) D. Thomas, *de Veritate,* q. XVII, art. 2, cfr. art 1.
(5) Suarezius, *ibid.,* cap. IX, n. 7 et 16.
(6) Suar., *ibid.,* n. 6.

scientia non deductiva (1), sed immutabili (2) sciebat. Appetitus vero Adami ex hac naturali cognitione quietatus omnibus qualitatibus naturaliter acquisibilibus instruebatur (3), et Deum amore maximo super omnia creata amabat (4). Nihilominus in hoc ab his qui in statu termini ponuntur differebat, quod liber et peccati capax manebat.

Quae omnia dona, ex citatis theologis, non excludunt dona supernaturalia et praeternaturalia Adamo insuper collata; sed ipsi non quidem ut individuo, sed ut totius humani generis protoparenti et pro omnium bono, naturaliter debita erant. Cum autem Divus Thomas, Suazerius et alii Adamo, quem tenent in statu, ad quem omnes homines ut ad ultimum finem naturalem tendunt, per accidens constitutum, dona naturalia eadem tribuant, quae omnibus in statu termini naturalis degentibus ipse tribui, concludendum est hos theologos de hac ultima quaestione ea quae asserui sentire. Quod caeterum Suarezius etsi brevius, clare tamen declarat, ubi agit de fine ultimo hominum. Nostra autem thesis ex aliis capitibus confirmanda est simul ac nonnullae difficultates in paragrapho sequenti solventur.

§ III.

DETERMINATIO NEGATIVA COGNITIONIS DEI IN BEATITUDINE NATURALI OBTINENDAE SUMPTA EX CARENTIA NATURALIS AD VISIONEM INTUITIVAM DISPOSITIONIS.

43. Hic autem nobis obvia est difficultas theologica non minima, ex naturali visionis intuitivae desiderio, et ex futura nostra ad hanc visionem elevatione oriens. Quod desiderium et quae elevatio aliquam in nobis supponunt potentiam vi-

(1) Suar., *ibid.*, n. 16, 22 et 26; — cfr. D. Thomam, *de Veritate*, q. XVIII, art. 1, 4, et 7.

(2) Suar., *ibid.*, n. 27 et 28.

(3) Suar., *ibid.*, cap. XI, n. 5.

(4) Suar., *ibid.*, cap. XI, n. 11, et *de Gratia*, lib. I, cap. 30; — D. Thomas. *Sum. th.*, 1ª, 2ae, q. CIX, art. 3, et *Quodlibet I*, art 8.

sionis intuitivae assequendae capacem. Hoc autem admisso, tale potest poni dilemma. Vel ex capacitate facultatum nostrarum potest determinari quisnam sit finis naturalis hominibus debitus, et in hoc casu visio intuitiva quam desideramus et quam possidere possumus est finis nobis naturalis et debitus, quod praecedentibus assertionibus nostris contradicit, et ab omnibus catholicis rejicitur ut haereticum; vel ex capacitate facultatum nostrarum non potest determinari finis homnibus naturalis, et tota argumentatio nostra praecedens (n. 18-40) ruit. Quae difficultas ex nonnullis distinctionibus de natura desiderii quo visionem intuitivam appetimus et de characteribus potentiae qua elevationis supernaturalis capaces sumus solvetur, simul ac limites finem naturalem a fine supernaturali, ordinemque naturalem ab ordine supernaturali separantes magis accurate ponentur. Unde duplex nobis instituenda est quaestio : altera *de naturali visionis intuitivae desiderio*, altera *de potentia obedientali ad visionem intuitivam.*

I[a] Quaestio.

De naturali visionis intuitivae desiderio.

44. Quaeremus utrum et quomodo naturale visionis intuitivae detur desiderium. Primo autem affirmo tale desiderium nonnunquam naturaliter dari. Cum ad actum spei qua visio intuitiva speratur et desideratur omnes obligemur, res est indubia visionem intuitivam a nonnullis supernaturaliter desiderari. Sed insuper minime repugnat extra actum spei supernaturalis, coelestem felicitatem et visionem Dei a catholico peccatore, vel ab infideli non baptizato, vel etiam a damnatis desiderari. Ipsi enim, etsi gratia sanctificante, vel etiam actuali careant, nihilominus desiderio non ad Deum sed ad suum proprium bonum ordinato, visionem Dei cupiunt(1).

(1) Ripalda, *de Ente supernaturali* Disp. XIV, n. 14 et 20.

Nec dicatur hoc desiderium, etsi naturaliter eliciatur, non posse nisi ex motivo supernaturali et revelato nasci ; praeterquam enim quod appetitus naturalis non potest nisi ex objectis naturaliter appetibilibus moveri, « aliquod desi- » derium visionis intuitivae, non conferens in salutem haberi » potest facultate naturae, etiam seclusa Revelatione Dei », ut cum magna sagacitate observat Ripalda (1). Quam assertionem sive ex testimonio S. Augustini (2) et doctoris Angelici (3), ex visionis intuitivae appetitu ejus existentiam concludentium, sive ex ratione idem Ripalda (4) demonstrat.

Namque, ut quid appetitu elicito desideretur, sufficit hoc esse conceptum ut non certo impossibile, et ut bonum ; porro, ut tenet Ripalda, visio intuitiva concipi potest si non ut certo existens, saltem ut forsan possibilis et omnino bona. Nec ex impossibilitate extrinseca hanc visionem attingendi propter virium nostrarum insufficientiam aufertur hoc desiderium ; saepesaepius enim res extrinsece impossibiles, v. g. vires Samsonis vel Herculis desiderantur, et plerisque assecutio visionis Dei per essentiam non videtur difficilior, quam cognitio Dei, qua in statu finis ultimi naturaliter constituti fuissemus. Unde, prosequitur Ripalda, etiam ab homine qui revelatione omnino careret, visio intuitiva naturaliter appeti posset. Quamvis autem dubitandum mihi videatur hominem revelatione non praemonitum, capacem esse visionem Dei intuitivam suspicandi et appetendi, propter impotentiam non quidem absolutam sed moralem, ut postea (n° 96) explicabitur ; nihilominus indubium est ab hominibus revelationem noscentibus, etsi visionem intuitivam valde improbabilem habeant et de ejus existentia infideliter dubitent, eamdem visionem posse naturaliter analogiceque concipi et appeti.

(1) *Ibid.*, sect. II.

(2) Aug., *de Trinitate*, lib. 13, cap. VIII, ap. Migne, *Patr. lat.*, tom. 42, col. 1022.

(3) *Sum. th.*, I. p., q. XII, art. 1 et 3, et III *Cont. Gentil.*, cap. LI.

(4) Ripalda, *ibid.*, n. 8 et 18 ; — Ita etiam Suarezius, *de Deo*, l. II, cap. VIII, n. 4. — Cfr. Gratry, *de la Connaissance de Dieu*, P. II, ch. IV, § III, et note A.

Ergo cum Ripalda et plerisque theologis tenendum est beatitudinem supernaturalem et auxilia supernaturalia ad ipsam conducentia, posse, appetitione mere naturali quae ad ordinem supernaturalem acquirendum vel augendum non inserviet, amari et optari.

45. Si vero hujus appetitionis characteres et modus a theologis petantur, tot fere erunt quot capita responsiones.

Divus enim Thomas (1), et cum eo Scotus affirmare videntur talem esse hunc appetitum, ut ex ipso visionis intuitivae possibilitas concludi valeat; quae conclusio a Suarezio (2) et plerisque theologis negatur.

Scotistae praeterea affirmant hunc appetitum bonorum supernaturalium esse innatum, quod Thomistae cum Suarezio (3) et Ripalda (4) negant. Quorum Thomistarum plerique etiam tenent (5) hunc appetitum non esse quidem innatum, sed esse tamen elicitum; quod iterum intellectu difficillimum est.

Quidam tandem Thomistarum cum Ripalda (6) affirmant praedictum desiderium esse absolutum et intrinsece efficax, eo quod verus adsit visionis intuitivae amor, etsi objectum amatum ex carentia virium sufficientium non possimus assequi; dum alii cum Suarezio (7) negant hunc affectum esse absolutum et efficacem, sed tenent ipsum esse mere conditionatum, omni efficacia carere, et per modum simplicis complacentiae haberi.

Inter quas assertiones sive realiter sive apparenter contradictorias, vera doctrina quaerenda est, ut, ipsa cognita,

(1) *Sum. th.*, I p. q. 12, art. 1; — 1ª, 2ᵉᵉ, q. III, art. 7 et 8; — *ibid.*, q. V, art. 1, et etiam III *Cont. Gent.*, cap. LI,

(2) Suarez. *De Deo,* Tract. I, lib. II, cap. VII, n. 9-13.

(3) Ripalda, Disp. IX, ; cfr. Disp. XIV.

(4) Suarezius, *de Gratia,* Proleg. IV, cap. I, n. 6, 21, 22; — *de Deo,* lib. II, cap. 8, n. 4; — *de Ultimo fine hominum,* Disp. XVI, sect. II.

(5) Ita Ripalda et Suarezius, in locis citatis.

(6) Ripalda, Disp. XIV.

(7) Suarezius, *de Deo,* Tr. I, lib. II, cap. VII, n. 21. — Cfr., Franzelin, *de divina Traditione,* cap. III, § III, n. 2, not. 1, p. 613.

difficultas prius posita solvatur. Argumentationem autem meam a controversiis ultimo loco relatis incipiam, ut ex ipsis ad cacteras enodandas transeam.

46. Non nisi apparenter sibi contradicunt Ripalda qui naturale visionis intuitivae desiderium absolutum et efficax dicit, et Suarezius qui idem desiderium pro inefficaci habet; siquidem, ut ex horum auctorum examine amplius demonstrare possem, efficacitatem desiderii non sub eodem respectu considerant. Haec efficacitas respectu visionis intuitivae obtinendae a Suarezio (1) intenditur, proindeque merito ab ipso negatur hoc desiderium esse efficax, seu capax merendi beatitudinem supernaturalem; quod et ipse Ripalda aliis verbis negat, dum tenet hanc appetitionem naturalem nil conferre ad visionem beatificam assequendam (2), et esse extrinsecus inefficacem, eo quod visio beatifica non possit naturalibus viribus obtineri (3). Intrinseca autem hujus desiderii efficacitas relative ad ipsum actum naturalem productum a Ripalda consideratur; proindeque ab ipso merito etiam affirmatur appetitum esse intrinsece efficacem, seu actus naturalis productivum; hoc enim desiderium a voluntate naturaliter disposita elicitur. Quod et ipse Suarezius concedit, dum tenet desiderium hoc supponere appetitionem elicitam veram et complacentiam in visione beatifica cognita. Ergo ex omnibus hoc desiderium non est efficax ad supernaturalia praeparanda et acquirenda, ut vellent haeretici, sed est vere efficax ad voluntatem in aliqua dispositione naturali constituendam.

47. Similiter, teste ipso Ripalda (4), controversia inter Scotistas affirmantes appetitum visionis intuitivae esse innatum, et Thomistas hoc negantes, magna ex parte non est nisi quaestio de vocibus. Per appetitum quidem innatum seu na-

(1) Suarezius, *loc. cit.* et *de Ultimo fine hominum,* Disp. XVI, sect. III, n. 6.
(2) Ripalda, Disp. XIV, sect. I
(3) *Ibid.,* sect. III. — Cfr. Gratry, *loc. cit.*
(4) Ripalda, Disp. IX, n. 19-21.

turalem ab omnibus sicut et a nobis (n. 23) intelligitur inclinatio ad bonum naturae appetibile. Quae inclinatio ex dispositione, ordinatione et capacitate facultatum nostrarum nascitur et respicit bonum sive totius naturae sive singularum potentiarum, quod est objectum proprium facultatum appetitivarum (1). Scotistae vero considerantes hominem ad statum supernaturalem elevari posse, et esse ex suis potentiis donorum supernaturalium capacem (2), quod postea (n. 55-61) verum esse explicabitur, dum tenent naturalem dari visionis beatificae appetitum, per appetitum naturalem et innatum intelligunt appetitum, quatenus sive donorum naturalium sive etiam donorum supernaturalium capacitatem consequitur (n. 60). A Thomistis autem negantibus naturalem supernaturalium appetitum dari, per appetitum innatum et naturalem, appetitus intelligitur, non quatenus capacitatem donorum supernaturalium, sed quatenus tantum capacitatem donorum naturalium sequens. Unde cum per appetitum innatum non idem quoad extensionem singulae scholae intendant, non sibi contradicunt; sed verum est quod a Scotistis tenentibus appetitum innatum, quatenus potentiam ad supernaturalia obedientialem sequitur, respicere supernaturalia; nec minus verum, quod Thomistae affirmant appetitum scilicet qui solam donorum naturalium capacitatem sequitur, non versari nisi circa naturalia.

Nihilominus, ut ex dicendis postea magis patebit, modus loquendi Scotistarum non est admittendus, eo quod, dum dicunt dona supernaturalia naturaliter appeti, insinuent haec dona esse debita, quamvis hoc non admittant. Ut enim, conformiter ad doctrinam a nobis traditam (n. 24, 8 et 9), observant Suarezius (3) et Ripalda (4), omnes facultates nostrae, ipsarumque inclinatio ad ultimum finem, frustra dari nequeunt, et ad sapientiam Creatoris pertinet illas mediis

(1) Ripalda, *Ibid.*, n. 19, 22, 26.
(2) Ripalda, Disp. VIII. — Cfr. Gratry, *loc. cit.*
(3) Suarez., *de Gratia,* Proleg. IV, ca II, n. 19-22.
(4) Ripalda, Disp. IX, n. 22.

convenientibus ad finem appetitum ducere. Unde dicendum est finem naturali inclinatione appetitum, debitum et proinde naturalem esse. Expetere enim idem est ac exigere ; unde si appetitus naturalis visionem intuitivam expeteret, ipsam exigeret, et visio intuitiva finis esset naturae debitus et mere naturalis, quod haereticum est et, ut antea (n. 12) demonstravi, ipsi rationi contrarium. Recte ergo affirmant Thomistae innatum non dari visionis intuitivae appetitum. Sed quomodo nihilominus ejusdem boni appetitus elicitus (n. 23), seu actus voluntatis hoc bonum optantis naturaliter detur nunc explicandum est.

48. Ex principio *nil volitum quod non praecognitum,* desiderium visionis intuitivae elicitum non potest generari, nisi aliqua notione praevia haec visio nobis noscatur, nec bonitas visionis intuitivae facultatem nostram appetitivam movet, nisi ratione appetibilitatis, quae in hoc objecto ex ejus cognitione deprehenditur ; sicut cum aliquam scientiam acquirere cupio, desiderium meum ratione appetibilitatis quam in hac scientia adesse nosco, elicitur. Ut ergo quidnam in via, visionis intuitivae desiderium detur, agnoscamus, quaenam nobis ejusdem visionis notio et idea dari possit, breviter expendamus.

Rerum non habemus notionem, nisi, vel cum rei essentiam quidditative percipientes, quidditativam ipsius cognitionem accepimus, vel cum hujus rei nunquam quidditative perceptae analogicam ideam ex aliis rebus similibus sumptam (n. 10, 11, 117) acquisivimus. Unde, ut omnibus notum est, caecus natus non potest colorum discrimen concipere (1), nisi ex analogia v. g. cum sonis quos audivit ; et qui aliquem dolorem v. g. podagrae nunquam sentiit, nullam habet hujusce doloris notionem, nisi vagam et ex analogia cum aliis doloribus quos expertus est. Cum ergo visione intuitiva nunquam fruiti simus, nec naturaliter unquam frui valeamus, patet visionem hanc non posse nobis nisi ex ana-

(1) Cfr. D. Th., *Sum. th.,* q. CXI, art. 3.

logiis cognosci, et analogias quibus ad ipsam imaginandam utemur non posse, nisi ex rebus naturalis ordinis, v. g. ex pulchritudine urbis, vel gemmae, vel ex deliciis nuptiarum, convivii, et concentus quibus in evangelio coelum assimilatur, desumi. Quam veritatem Doctor Angelicus aliqua illustrat comparatione quam referre juvat, utpote probanti non tantum coelestia gaudia quidditative nesciri, sed etiam ne analogiis quidem perfectis cognosci. « Tanto aliquis, in- » quit (1), alicujus altitudinem magis novit, quanto altioribus » scit eum esse praelatum ; sicut et si rusticus sciat regem » summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi » quosdam regni infimos officiales, cum quibus aliquis habet » negotii, non ita cognoscit regis eminentiam, sicut aliquis » qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit » regem esse praelatum, quamvis neuter altitudinem regiae » dignitatis comprehendat. » Unde concludit Divus Thomas essentiam Dei quae nec ab hominibus, nec ab angelis naturaliter cognoscitur, ab hominibus infima tantum rerum creatarum scientibus multo imperfectius quam ab angelis cognosci. Et revera nullo modo supernaturalium naturam suspicari valemus, cum visionem intuitivam quidditative non cognoscamus (2), nec supernaturalitatis ipsorum actuum in nobis supernatulium conscii simus (n. 18 et 50) ; sed haec omnia non nisi modo abstracto et per analogias plerumque ex mundo sensibili sumptas praesentimus.

Si vero non possumus, ut antea posui, visionem intuitivam et res supernaturales desiderare, nisi in quantum ipsarum notio ipsas appetibiles nobis exhibet, jam patet coelum non posse a nobis appeti nisi eodem modo, quo terrestria et naturalia appetimus. Ejus quidem bonitas realiter est supernaturalis, sed haec bonitas, etsi infinita sciatur, a nobis non potest concipi, nisi ex rebus naturalibus maxime perfectis (3),

(1) III *Cont. Gent.*, cap. XLIX, n. 7; — Cfr. de Lugo, *de Fide*, Disp. I, n. 38.

(2) Cfr. Ripalda, Disp. X, speciatim, sect. IV et V, et Disp. XI.

(3) Cfr. eumdem, Disp. XI, sect. II.

et, si ab influxu gratiae et elevationis supernaturalis abstrahatur, ipsum appetere non valemus, nisi quatenus apparet, id est quatenus naturale et quatenus aliquid boni naturalis summi, quod in visione intuitiva eminenter continetur, in se habet. Ut ergo jam dixi (n. 28), nil naturaliter appetimus, nisi ex appetitione finis ultimi naturalis; et sicut res mala, v. g. peccatum gulae, etsi nulla bonitate reali insigniatur, propter apparentem finis ultimi participationem et appetibilitatem cupimus, ita et bona supernaturalia, etsi non sint bonitate naturali desiderabilia, propter aliquam ex naturalibus analogiis apparentem finis ultimi naturalis participationem et naturalem appetibilitatem, naturaliter optamus. Ergo bonum in coelo naturaliter cognitum et appetitum objective et realiter est supernaturale, et omnia nostra desideria naturalia transcendit, sed non cognoscitur nec amatur, nisi in quantum boni naturalis participativum apparet.

Unde intelligitur quo sensu affirment Thomistae visionem intuitivam non quidem appetitu innato, sed tamen appetitu elicito naturaliter desiderari. Non appetitur ex appetitu innato, seu ex dispositione facultatis appetitivae, eo quod haec facultas non nisi ad finem naturalem ordinetur, nec quid nisi propter bonum naturale amare queat; appetitur tamen appetitu elicito, seu actu hujusce facultatis sic ordinatae, eo quod revera visio quidditativa de facto desideratur; sed dum desiderium naturale manet, haec visio non nisi propter bonum summum naturale, in ordine ad finem naturalem et ex bono apparenti in visione supernaturali eminenter implicato (n. 66), optatur (1).

Nota. In tota hac discussione praecipue egi de iis hominibus, qui, etsi supernaturales actus ordinarios elicuerint, nulla tamen unquam inspiratione et revelatione immediata quarum reiterationem desiderio naturali optare possint, donati sunt. Nihilominus quae modo generali affirmavi, viden-

(1) Cfr. Suarezium, *De Ultimo fine hominis*, Disp. XVI. sect. II, n. 10.

tur, positis ponendis, et de ipsis prophetis et inspiratis aliquatenus vera.

Prophetia enim, ut tenent theologi (1), ratione modi quo res naturaliter incognitae manifestantur, triplex est. Alia fit per objecta sensuum externorum, ut quum vidit Daniel characteres a manu in pariete inscriptos ; alia per formas in sola imaginatione seu phantasia existentes, « sive omnino » divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si » alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum » similitudines), vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a » sensibus sunt acceptae, sicut Jeremias vidit ollam succen- » sam a facie aquilonis » (2) ; alia per speciem intelligibilem in intellectu immediate impressam (3). In quibus omnibus non adest, visio intuitiva essentiae divinae (4). Unde prophetae et sancti talibus revelationibus donati, possunt quidem ex ipsis accipere analogias perfectiores ad visionem beatificam cognoscendam, non autem ipsam ut in se est cognoscunt, nec etiam probabiliter per analogias quae perfectione superent analogias quibus summum bonum in fine ultimo naturaliter nosceremus (n. 35). Ergo si visionem beatificam naturaliter appeterent, ipsam non ut in se est, sed quatenus summum bonum naturale apparenter continentem desiderarent.

Revera quidem forsan fuerunt viri sancti qui per aliquod speciale donum quod a theologis raptus vocatur (5), Dei essentiam viderunt, generatimque tenent theologi (6) tale donum Moysi, sicut et B. Paulo fuisse collatum. Nihilominus

(1) D. Thomas, *Sum. th.*, 2ª, 2ae, q. CLXXIII, art. 2, et Suarez. *de Fide*, Disp. VIII, sect. 8, n. 1, 2 et 3.

(2) D. Thomas, *ibid.*

(3) Cfr. de his mysticos auctores, v. g. S. Theresiam, *sa Vie écrite par elle-même*, ch. 25, 27, 28 et 40 ; et *Le Château de l'âme, Sixième demeure*, c. VIII, IX et X.

(4) D. Thomas, *Sum. th.*, 2ª, 2ae, q. CLXXIII, art. 1.

(5) D. Thomas, *Sum. th.*, 2ª, 2ae, q. CLXXV, art. 3, ad I. — et *de Veritate*, q. XIII, *de Raptu*.

(6) D. Thomas, *ibid*,

dantur auctores maximi ponderis, ut Suarezius (1), qui negant sive Mosem, sive B. Paulum, sive quemlibet hominem, excepta forsan Beata Virgine Maria, Deum in terris quidditative cognovisse, et plerique (2) inter eos qui concedunt visionem intuitivam fuisse quibusdam hominibus in via datam, negant ab ipsis hujus visionis, qualis est in se, memoriam servatam fuisse, sed tantum memoriam per species analogas et inevidentes.

In qualibet autem hypothesi non potuit ab ipsis, nec a quibuslibet aliis adaequatum visionis intuitivae desiderium naturaliter elici. Vel enim visionis intuitivae semel perfecte cognitae memoriam et cognitionem quidditativam servaverunt, et desiderium quo ipsam appetunt non potest esse nisi supernaturale, sicut et ipsorum cognitio supernaturalis est; vel visionis intuitivae aut alterius rei supernaturalis cognitionem habent per analogias quae analogiis in fine naturali habendis superiores sunt, et talis cognitio iterum est supernaturalis et per species supernaturales, unde iterum desiderium ipsam consequens non potest esse nisi supernaturale. Vel visionis intuitivae et donorum supernaturalium ideam non habent nisi per analogias ex bonis naturalibus desumptas, et possunt haec dona naturali appetitu exoptari; sed desiderium sic elicitum virtualiter saltem, ad summum bonum naturale refertur (n. 36). Unde omne desiderium naturale supernaturalium videtur ad finem naturalem virtualiter relatum.

49. Sed jam monui benevolum lectorem hic de solis desideriis naturalibus visionis intuitivae quae sunt ordinaria agit; ut autem, facilius accipiatur interpretatio de his modo tradita et qua negatur dari visionis intuitivae quidditative cognitae desiderium naturale adaequatum, transeunter ostendere liceat aliam quaestionem huic affinem, et inter theologos acriter agitatam, utrum scilicet possit actus naturalis,

(1) Suar., *in III part.*, q. XXXVIII, art. IV, sect. IV, n. 4.
(2) Suar., *de Gratia*, Proleg. III, cap. V, n. 35.

v. g. actus fidei vel amoris Dei mere naturalis, ex motivo supernaturali, absque gratia elici, eodem modo solvi. Negat Suarezius (1) talem dari ex motivo supernaturali actum naturalem, eo quod secus idem posset natura, quod potest gratia. Contra Suarezium autem affirmat Ripalda (2).

Cum quidem, ut tenet subtilissimus hic theologus, potentia naturaliter agens non possit actus ex motivo supernaturali elicere, nisi hoc motivum sit ad finem naturalem referibile (3), non potest motivum supernaturale potentiam naturaliter agentem eodem modo, ac potentiam gratia elevatam movere ; sed nihilominus non impossibilis est actus naturalis ex motivo supernaturali elicitus, siquidem non repugnat aliquem hominem propter suam sanctitatem et sua dona supernaturalia naturaliter amari, nec repugnat actus fidei, spei vel charitatis mere naturalis, etsi propter motivum ex Revelatione depromptum elicitos, naturaliter perfici, nec etiam repugnat naturalem assensum mysteriis revelatis propter testimonium Dei veracis dari (4), cum Lucifer ipse et caeteri damnati propter hoc motivum naturaliter credant et contremiscant (5).

In quibus assertionibus Ripalda Suarezio non quoad doctrinam, sed tantum quoad apparentias et voces contradicit. Suarezius enim dum negat a potentiis nostris posse actum naturalem ex motivo supernaturali elici, intendit motivum supernaturale quatenus ad finem supernaturalem a potentiis naturaliter agentibus refertur, nec potest dari actus taliter naturalis ; Ripalda autem, dum concedit actum naturalem posse ex motivo supernaturali elici, intelligit ex motivo in se supernaturali, sed quod a potentia naturaliter agente ad finem naturalem refertur, et potest dari actus talis naturalis.

(1) Suarezius, *de Gratia,* lib. II, cap. XI, speciatim, n 30.
(2) Ripalda, Disp. XLV, sect. 5 ; — cfr., Disp. XIV, sect. V.
(3) Ripalda, Disp. XLV, n. 39.
(4) Cfr. Thesim meam *de Certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur,* n. 98.
(5) *Jacob.* II, 19.

In quibus assertionibus, assertioni meae de modo quo naturaliter dari potest appetitus elicitus supernaturalium, quatenus scilicet ad finem naturalem relatorum, uterque subscribit.

Unde etiam apparet quantum sit discrimen inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem, et quanta necessitas gratiae sive actualis, sive habitualis, sine qua ponimur et manemus in absoluta impossibilitate referendi actus nostros ad finem supernaturalem, etsi ipsos ex motivo in se supernaturali eliciamus.

50. Ne autem a materia nostra nimio digrediamur, concludendum est appetitum visionis intuitivae non esse nobis naturalem et innatum, cum hanc visionem supernaturalem ut sic naturaliter appetere non valeamus; sed tamen dari posse hujus visionis appetitionem naturaliter elicitam. Actibus enim liberis appetitum nostrum naturalem ad objecta ferre possumus ad quae appetenda non ordinatur, ut accidit quoties volumus peccatum, quod in se malum proindeque non appetibile, appetimus tamen propter ipsi tributam mendacem bonitatem. Visionem autem beatificam libere appetimus, non sicut malum propter meram bonitatis naturalis apparentiam, sed propter realem bonitatem qua summum bonum naturale ad quod ipsam ordinamus, eminenter continet et superat. Unde non possumus visionem beatificam in his quae bona naturalia superant naturaliter suspicari nec appetere, atque si finem naturalem assecuti essemus, cum appetitus noster naturalis inde satiaretur, nec quid supra finem nostrum naturalem naturaliter concipiamus (n. 33), jam visionem beatificam appetere non valeremus. Unde transeunter sume rationem propter quam infantes in peccato originali et sine peccato actuali decedentes de quibus postea (n. 62-64), non sint tristes, quamvis visionem intuitivam beatis concessam non habeant.

51. Si vero naturale visionis intuitivae desiderium ad beatitudinem mere naturalem, ut dixi, ordinatur, patet ex hoc desiderio non posse concludi existentiam, nec possibilitatem visionis intuitivae; ut enim ex aliquo desiderio possibilitas objecti desiderati legitime concludatur, requiritur objectum

desideratum esse facultati desideranti connaturale et debitum, et appetitum innatum ad eum ordinari ; secus enim desiderium potest esse de re impossibili.

Difficultas autem non minima ex eo oritur, quod D. Thomas in variis locis (1), ex naturali visionis intuitivae desiderio, hujus visionis existentiam, vel saltem possibilitatem concludit. Quae demonstratio vel supponit in mente Divi Thomae finem supernaturalem hominibus deberi, nec proinde a fine naturali ad quem appetitus innatus tendit (2) distingui, vel aliter interpretanda est. Porro ex una parte non potest admitti a Doctore Angelico finem supernaturalem cum fine naturali confundi ; siquidem, ut observat Suarezius (3), Divus Thomas in multis locis (4), duplicem hominum finem ultimum, unum naturalem ad quem homo ex vi et impetu suae naturae tendit, alterum qui naturam excedit et ad quem homo per gratiam ordinatur, accurate distinguit. Ergo nisi supponatur principem Scholae in puncto tanti momenti sibimetipsi contradixisse, tenendum est contra scotistas, ab ipso ex ordinatione appetitus naturalis ad visionem beatificam, hujus visionis possibilitatem non deduci. Cum ex alia, parte idem Doctor Angelicus in locis aliis quibus allusi, hanc possibilitatem ex hoc argumento astruere videatur, alius sensus his locis dandus est, et quaerendum est quaenam sit mens illustrissimi doctoris.

52. Ad praedictam autem Divi Thomae argumentationem interpretandam, valde insudarunt Thomistae qui varias explicationes excogitaverunt ; inter quas illa acrioribus controversiis viam aperuit, quae a Cajetano (5) et Ferrariensi (6)

(1) D. Thomas, *Sum. th.,* I p., q. XII, art. 1 ;— 1ª, 2ªe, q. III, art. 7 et 8, et q. V, art. 1 ; — III *Cont. Gentil.,* cap. LI ; — *de Veritate,* q. XVIII, *De Cognitione primi hominis,* art. 1, etc.

(2) Cfr. Suarezium, *de Deo,* tract. I, lib. II, cap. VII, n. 9-13.

(3) Suarezius, *de Gratia,* Proleg. IV, cap. I, n. 10.

(4) V. g. *Sum. th.,* 1ª, 2ªe, q. V, art. 5 ; — q. LXII, art. 1, 2 et 3 ; et q. CIX, art. 5.

(5) Cajetanus, in *Sum. th.,* I p., q. XII, art. 1 ; et speciatim in 1ª, 2ªe, q. III, art. 8.

(6) Ferrariensis, *in III Cont. Gent.,* cap. LI.

in suis locorum citatorum commentariis adducitur. Si horum auctorum interpretatio admittenda est, teneret Divus Thomas intuitivam Dei visionem quae a nobis naturaliter appetitur non esse visionem Dei, quatenus est trinus et ordinis supernaturalis auctor, sed tantum Dei, quatenus est causa mundi naturaliter cogniti ; proindeque suo argumento Doctor Angelicus non demonstraret possibilitatem visionis intuitivae Dei, nisi quatenus est auctor naturae.

Haec autem interpretatio quae primo aspectu menti inattentae arridet, communiter, nec immerito rejicitur. Probat enim Ripalda (1) hanc distinctionem non esse ad mentem Doctoris Angelici, et Suarezius (2) optime demonstrat visionem intuitivam Dei, prout est auctor naturae, nec magis legitime nec magis conformiter ad principia Doctoris Angelici posse ex actu appetitus naturaliter elicito possibilem demonstrari, quam visionem intuitivam Dei, prout est auctor gratiae.

Quaelibet enim visio intuitiva est omnino indebita, supernaturalis et vires appetitus naturalis transcendens, quaelibet etiam visio intuitiva Dei implicat cognitionem ipsius divinae essentiae non analogicam quidem et abstractivam, sed quidditativam. Si vero haec cognitio non est abstractiva, unum Dei respectum ab alio non segregat, quod est cognitionis abstractivae proprium, nec versatur tantummodo circa Deum quatenus auctorem naturae, sed circa Deum sicut est in se, absque respectus cujuslibet abstractione. Ergo visio intuitiva Dei quatenus creatoris implicat visionem Dei quatenus trini et auctoris gratiae, seu visionem omnino supernaturalem, proindeque explanatio a laudatis auctoribus adducta difficultatem minime solvit.

53. Alia ergo quaerenda est Divi Thomae interpretatio. Duplex a Suarezio affertur, una (3) affirmans argumentatio-

(1) Ripalda, Disp. XIV, n. 9 et 10.

(2) Suarezius, *de Ultimo fine hominis*, Disp. XVI, sect. III, n. 5, et sect. II, n. 4.

(3) Suar. *de Deo*, tract. I, lib. II, cap. 7.

nem Doctoris Angelici esse mere probabilem, altera (1) insinuans ipsam ex appetitu visionis intuitivae conditionato et hanc visionem existentem praesupponenti procedere. Quam ultimam explicationem breviter evolvere liceat, utpote solam quae vera et menti Divi Thomae conformis mihi videtur.

Omnis demonstratio ex principiis per se notis non procedens, quasdam veritates jam demonstratas et admissas praesupponit. Cum autem praesens Principis Scholae argumentum ex principiis per se notis non procedat, aliquas certe praesupponit veritates sive antea probatas, sive a lectoribus admissas. In demonstrando autem possibilitatem visionis intuitivae, nil vetat a Doctore Angelico praesupponi hoc principium ab omnibus Christianis admissum et ab ipso alibi probatum : « finis ultimus hominum de facto et ex libera Providentiae divinae ordinatione non datur mere naturalis, sed datur supernaturalis et consistit in visione beatifica. » Si enim hoc praesupponatur, ejus argumentatio est omnino legitima, nullam cum sua doctrina contradictionem involvit, sed econtra est suo procedendi modo ordinario et principiis ab ipso admissis omnino conformis.

D. Thomae argumentatio, hac hypothesi facta, est legitima. Siquidem, sicut tenuerunt veteres philosophi et Aristoteles quem Divus Thomas pro posse suo sequitur, ex appetitu nostro naturali determinatur quaenam sit nostra beatitudo naturalis, speciatimque probatur hanc beatitudinem nec in divitiis, nec in honoribus, nec in caeteris hujusmodi, sed in sola cognitione Dei consistere. Cum vero omnes Christiani teneant cognitionem Dei mere naturalem, propter elevationem nostram ex gratia, non esse finem nobis assequibilem nec possibilem ; necesse est aliam Dei cognitionem cognitioni finis naturalis substitutam, esse possibilem, quam Christiani tenent esse visionem Dei supernaturalem. Ex desiderio ergo hominum naturali, concluditur possibilitas ali-

(1) Suar. *de Ultimo fine hominis, loc. cit.*

cujus cognitionis Dei, quae de facto ut ex praesupposita Revelatione notum est) erit visio intuitiva Dei ; non autem concluditur possibilitas visionis intuitivae, tanquam finis appetitui nostro naturaliter debiti. Unde argumentum in forma tale non esset : *Possibilis est finis ultimus quem appetimus; Atqui visio intuitiva est finis ultimus quem appetimus; Ergo possibilis est visio intuitiva.* In qua argumentatione adest aequivocatio et confusio, eo quod vox *appetitus* in majore supponit appetitum innatum, in minore autem appetitum elicitum (n. 47 et 50) ; sed taliter ponendus est syllogismus: *Possibilis est et existit finis ultimus quem appetimus; Porro cognitio Dei (quae de jure posset esse per scientiam naturalem, sed de facto erit supernaturalis et per visionem quidditativam) est finis quem appetimus ; Ergo possibilis est et existit cognitio Dei quae de facto fiet per visionem quidditativam.* Inutile est hujusce argumenti validitatem amplius stabilire, cum non differat ab eo quod, sequendo Principem Scholae, astruxi et vindicavi, ad demonstrandum cognitionem Dei esse finem nostrum naturalem. Addit tantum Angelicus hanc Dei cognitionem de facto futuram esse per visionem beatificam, in qua affirmatione non adest petitio principii, cum per fidem cognita supponatur.

54. Praeterea haec argumenti interpretatio est menti Doctoris Angelici conformis. Hic enim argumentandi modus est familiaris Principi Scholae, qui ubique et praesertim in suis operibus theologicis, veritates fide admissas praesupponit, nec dubio methodico Cartesii utitur. Imo in ipsa argumentatione cujus sensum quaerimus, D. Thomas suam conclusionem ex principiis revelatis deduci, et, modo quem indicavi stabiliri expresse manifestat, dum ad astruendam visionis Dei possibilitatem, in summa theologica ait (1) : « Si nun- » quam essentiam Dei videre potest intellectus, vel nun- » quam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo » consistit quam in Deo, *quod est alienum a fide.* » Caeteri

(1) *Sum. theol.,* I p., q. XII, art. 1.

autem summae theologicae articuli, ubi argumentationem quam interpretor affert, articulum modo citatum sive implicite (1), sive explicite (2) praesupponunt, proindeque in iisdem fidei principiis fundantur. Cum similiter in summa contra gentiles (3) ejusdem demonstrationis validitas ex dogmatibus alibi probatis, et ex scripturae sacrae textibus confirmetur, patet argumenta, quibus ex appetitu summi boni Divus Thomas possibilitatem visionis intuitivae concludit, revelationis auctoritate fulciri.

Tandem distinctio inter beatitudinem nobis naturaliter appetitam, proindeque ex debito necessitatis possibilem et visionem intuitivam in qua nostra beatitudo de facto consistit, ad enodandam difficultatem difficultati quam nunc solvimus, omnino analogam, ab ipso Doctore Angelico adducitur (4). Explicat quomodo per opera aliquatenus naturalia et etiam aliquatenus ex necessitate facta, et speciatim per appetitionem visionis intuitivae quam talem esse tenet, de condigno mereri possimus : « Deum, inquit dum per modum objectionum sibi allatarum, solutionem explicite postea adducendam insinuat, Deum naturaliter ex necessitate » quaelibet creatura appetit ; sed necessario meremur ; ergo » in eo quod necessario quis vult, mereri potest. — Praeterea » beatitudo in vita aeterna consistit ; sed sancti volendo » vitam aeternam merentur ; ergo aliquis meretur, volendo » id quod naturaliter vult. » En certe idem argumentandi modus, quem ad possibilitatem visionis intuitivae ex appetitu beatitudinis stabiliendam, ipse assumpsit.

Nunc audiatur quomodo mentem suam explanet, et quo sensu teneat vitam aeternam appetitu necessario desiderari. Stabilit appetitum hominis necessario tendere ad finem ultimum quem non cognoscit ; sed affirmat vitam aeternam non posse cognosci et appeti ut finem ultimum, nisi gratia Dei

(1) *Ibid.*, 1ª. 2ae, q. III, art. 1, 7 et 8.
(2) *Ibid.*, 1ª, 2ae, q . V, art. 1.
(3) III *Cont. Gentil.*, cap. LI.
(4) *De Veritate*, q. XXII, *de Voluntate*, art. 7.

adjuvemur, tenetque hominem non mereri, quatenus appetit beatitudinem ad quam naturaliter ordinatur, sed quatenus tantum desiderat vitam aeternam quae non naturaliter appetitur, sed de facto erit finis appetitum realiter complens. « Meretur, inquit, non ex hoc quod appetit beati» tudinem, quam naturaliter appetit ; sed ex hoc quod » appetit *hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut vi*» *sionem Dei*, in quo tamen *secundum rei veritatem* sua » beatitudo consistit. » Distinctio ergo quam adducit Divus Thomas ad explicandam quomodo visio intuitiva appetatur, eadem est quam ad ipsummet explicandum adduxi. Non appetitur visio intuitiva, quatenus ab appetitu naturaliter supposita ; sed tantum, quatenus de facto, fini mere naturali substituitur et est bonum quo beati erimus. Ergo argumentatio Doctoris Angelici ex appetitu finis ultimi petita non instituitur ut stabiliatur finem ultimum naturalem consistere in visione Dei quidditativa, sed tantum ut demonstretur finem ultimum naturalem esse cognitionem Dei, quae de facto non autem ex debito naturali, consistit in visione intuitiva.

Unde affirmationes Divi Thomae et etiam contradictoriae theologorum assertiones argumenta ad finem ultimum naturalem ex naturali appetitu stabiliendum a nobis adducta, non evertunt, sed potius confirmant. Vim enim argumentorum probativam corroborant, simulque, dum manifestant visionem Dei quidditativam non esse finem nostrum naturalem, nec proprium appetitus innati objectum, veritatem conclusionum prius allatarum novo lumine illustrant.

II^a^ Quaestio.

De potentia obedientiali ad visionem intuitivam.

55. Ex naturali ergo visionis intuitivae desiderio, non potest concludi hanc visionem esse finem hominum naturalem ; haec enim visio ex dictis facultatum nostrarum capacitatem excedit, nec naturaliter desiderari potest, nisi in ordine ad

finem naturalem. Alia autem difficultas jam non ex operationibus nostris naturalibus, sed ex actibus supernaturaliter elicitis, major statim assurgit. De facto enim, ut ex Revelatione constat, visione intuitiva fruemur per actum intellectus nostri Deum quidditative cognoscentis, cui jungetur actus voluntatis nostrae Ipsum supernaturaliter amantis. Praeterea, ut omnes catholici concedunt, dum in via sumus, nonnullis actibus supernaturalibus v. g. fidei, spei et charitatis ad hanc visionem intuitivam vere ordinamur. Qui actus quidem non possunt nisi aliqua facultatum naturalium elevatione et aliquo gratiarum variarum auxilio ad vitam beatam ordinari; sed nihilominus iidem actus, quatenus sunt vitales, quatenus scilicet cognoscitivi et voluntarii sunt, ab ipsis naturae nostrae facultatibus eliciuntur. Nostrae enim facultates gratia non tolluntur, sed in ipsis operationibus supernaturalibus agunt, sicuti Concilium Tridentinum contra Protestantes hoc canone (1) definivit : « Si quis dixerit liberum » hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil coope» rari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, sed velut » inane quoddam nihil omnino agere, mereque passive se » habere, anathema sit. »

56. Si vero activae hominis facultates, in actibus supernaturalibus operantur; cum non eliciatur actus, nisi adsit potentia ad actum, necesse est nostras facultates potentia rerum supernaturalium sive cognoscendarum, sive appetendarum, sive possidendarum insigniri. Licet ergo cum nonnullis theologis (2), et speciatim cum Scotistis affirmare, jam non in actibus mere naturalibus, de quibus opiniones contradictorias conciliavi (n. 47); sed saltem in actibus supernaturalibus, naturales hominis potentias esse visionis intuitivae capaces, et appetitum supernaturalium naturalem dari.

Thomistae quidem eo quod facultates naturales, ut ipsi

(1) Conc. Trident., sess. VI, can. IV.

(2) Quibus contradicentes, cfr. Ripaldam, Disp. VIII et IX, sect. I; et Suarezium, *de Gratia, Proleg. IV*, cap. I, n. 6.

concedunt Scotistae, non possint ad actum supernaturalem nisi auxilio indebito transire (1), negant naturales dari supernaturalium appetitum et capacitatem ; attamen multi cum ipsis in hoc sentientes v. g. Suarezius (2) et Ripalda (3), admittunt potentias naturales gratia elevatas agere *immediate* in actum supernaturalem, et insuper tenent virtutem naturalem qua facultas supernaturales actus elicit, a virtute qua eadem facultas naturaliter agit, realiter non differe (4). Imo Ripalda affirmat ne rationis ratiocinatae quidem distinctione, virtutem hanc qua naturales actus facultates nostrae eliciunt, a virtute qua supernaturalia operantur distingui (5) ; quamquam ipse postea hanc assertionem mitiget (6). Unde, etsi illustres hi theologi cum Scotistarum asseclis non admittant potentiam hominibus naturalem et appetitum naturalem ad supernaturalia dari, plures (7) agnoscunt non adesse inter utramque Scholam, nisi quaestionem de vocibus. « Utrique disputantes, inquit Ripalda (8), conveniunt » primo non competere naturae facultatem assequendi dona » supernaturalia viribus solis naturae ; competere tamen » capacitatem ad obtinendum illa viribus supernis gratiae ; » secundo hanc capacitatem dici posse naturalem... Nulla » igitur de re ab ipsis (Scotistis) controversia proponitur, sed » tantum de voce. Id quod etiam notarunt P. Suarez, P. Sa- » las et P. Raynaudus. Ideo S. Thomas supernaturalia dona » interdum *supra naturam*, interdum *secundum naturam* » adstruit, quia ab Scholasticis non uno, eoque contanti » sensu comparantur cum natura, ideoque in uno *supra*, in » alio *juxta* capacitatem naturae asseri possunt. Itaque ter-

(1) Ripalda, Disp. VIII et IX.
(2) Suarezius, *tom. I, in 3 partem Summae,* Disp. XXXI, sect. II.
(3) Ripalda, Disp. XXX.
(4) Suarez., *loc. cit.,* sect. VI, et Ripalda, Disp. XXXIII, sect. I.
(5) Ripalda, Disp. XXXIII, sect. II.
(6) *Ibid.*, n. 14.
(7) Ita Suarez., *loc. cit.,* sect. VI et Ripalda, in variis locis, v. g. Disp. VIII, n. 16 ; — Disp. IX, n. 20 et 21 ; — et Disp. XLII, n. 1.
(8) Ripalda, Disp. IX, n. 21.

» tia parte : *Visio Beata* ait (1), *est quodammodo supra natu-* » *ram animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute* » *ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum* » *naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax* » *ejus*. Quae doctrina, pergit Ripalda, aliis etiam donis su- » pernaturalibus communis est. » Ab omnibus ergo theologis affirmatur in naturae potentiis inveniri capacitatem ad visionem intuitivam obtinendam, etsi ab omnibus etiam concedatur hanc capacitatem non posse, nisi auxilio donorum supernaturalium ad actum transire.

Cum autem ex capacitatibus nostris naturalibus finem ad quem ordinamur, et proinde finis noster naturalis determinetur (n. 9 et 18), inde iterum concludendum esse videtur visionem intuitivam esse finem hominum naturalem; vel si ex naturali capacitate nostra visionis intuitivae illegitime concludatur finem nostrum naturalem in tali visione reponendum esse, non minus illegitima videtur argumentatio, quam ex capacitate facultatum nostrarum ad stabiliendum finem nostrum naturalem, in praesenti capite instituimus. Nec responsio sufficiens videtur distinctio communiter allata, quae ex necessitate auxiliorum supernaturalium, ut natura visionem intuitivam assequatur, desumitur; ut enim notavi (n. 7), nulla datur humana potentia quae ad proprios actus eliciendos et praesertim ad finem suum assequendum, permultis auxiliis externis et speciatim divino concursu non indigeat.

57. Cum ista difficultas nexum totius materiae nostrae involvat, modus quo natura humana est visionis intuitivae capax, hic breviter exponendus est, ut quaestio penitus enodetur. In duabus autem thesibus quibus stabilivi ex una parte (n. 11), « visionem Dei intuitivam esse supra omnes vires et proinde supra omnes exigentias naturarum creabilium » et ex altera parte (n. 13) « hanc visionem a Deo hominibus concedi posse », totus stat quaestionis nunc aperiendae cardo.

(1) D. Thomas, *S. th.*, III p. q. IX, art. 2, ad III.

Ut actus supernaturales a nobis eliciantur, tria requiruntur, scilicet natura agens, auxilia supernaturalia, et nexus inter naturam et supernaturalia. Requiritur natura agens, siquidem ne in probationibus sive ex Scriptura, sive ex Traditione, sive ex definitionibus contra Protestantes (tenentes humanam naturam esse sub gratia Dei mere passivam) modo allatis (n. 55) immoremur (1), hoc ratione ipsa demonstratur; repugnat enim nos videre quin videamus, vel nos amare quin amemus, vel praesertim nos vitam aeternam per opera supernaturalia libera mereri, quin mereamur et libere agamus.

Requiruntur etiam media supernaturalia quibus facultates nostrae ad visionem intuitivam ordinentur et aptentur; cum enim media debeant esse in proportione cum fine ad quem obtinendum ordinantur (n. 9), finisque sit supra omnes naturarum creatarum possibilium vires et exigentias, similiter et media ad hunc finem assequendum disposita debent esse supra omnes naturarum creabilium vires et exigentias.

Requiritur tandem nexus inter naturam agentem et supernaturalia acta. De hoc nexu controversiam movent theologi quorum alii, Molinistae praesertim, affirmant potentias naturales esse actum supernaturalium immediatam causam, dum alii, praesertim Thomistae, hoc negant et tenent potentias naturales non esse nisi causam mediatam et radicalem actuum supernaturalium, quorum causa immediata et adaequata in solis auxiliis supernaturalibus quae in natura supernaturaliter radicantur, reponenda est (2). De qua controversia hic non curamus; siquidem, quomodocumque natura et supernaturalia sive nullis sive paucis annulis inter se catenentur et uniantur, necesse est in aliquo puncto rem naturalem rei supernaturali immediate uniri; secus enim annuli et media in infinitum darentur, quod repugnat. Cum autem in hoc puncto ad actum supernaturalem immediate concur-

(1) Cfr. v. g. Ripalda, Disp. XXIX, sect. I.
(2) V. Ripalda, Disp. XXX.

rat facultas naturalis auxilio gratiae adjuta, certe in hac facultate naturali existit aliqua capacitas ad actum supernaturalem. De qua capacitate quae *potentia obedientialis* a theologis vocatur, nunc breviter agendum venit.

58. Potentia obedientialis alicujus entis in genere definiri potest ea quae actum agenti indebitum elicit, vel etiam ea quae non potest ad actum moveri, nisi influxu entium alterius ordinis ac ipsum agens (1). Quae ambae definitiones non differunt nisi quoad voces, siquidem finis debitus ille est, quem agens, auxiliantibus aliis entibus cum ipso ad finem ordinatis, seu auxiliantibus entibus ejusdem ordinis, assequi valet.

Potentia autem potest in lato sensu vocari obedientialis, si ad aliquem tantum finem agentis, et non ad totum ejus finem respiciatur ; et sic potentia rerum intellectu carentium, si ad finem ipsorum mere materialem et quem sine auxilio creaturarum intelligentium assequi valerent attendatur, vocari potest *potentia obedientialis*. In hoc casu, supponitur sola entia irrationalia inter se ordinari, proindeque entibus intelligentibus nullam partem in ordine sic efformato competere, solusque debitus habetur finis quem entia irrationabilia sine auxilio v. g. hominum, obtinent. In quo ordine, naturalis dicitur potentia quae solis entium irrationabilium auxiliis, ad actum soli enti inintelligenti debitum et bonum transit ; obedientialis vero est, quae auxiliis superioribus ad actum plusquam materialem aut sensibilem concederetur. Sic v. g. canis naturaliter et solis auxiliis materialibus et sensibilibus, capax est videndi et audiendi, obedientialiter autem tantum capax est actionum humanarum imitandarum ; ut enim actiones humanas modo artificiato imitetur, insufficientes essent omnium canum conatus, sed requiritur institutio per hominem intelligentem. Sic et marmor naturaliter capax est tendendi ad centrum terrae, sed non nisi ex

(1) Vide alias definitiones allatas a Suarezio, *tom. I, in 3 partem Summae*, Disp. XXXI, sect. V et VI, et a Ripalda, Disp. XXV, n. 14.

potentia obedientiali, capax est per sculpturam sive equum, sive hominem repraesentandi ; haec enim nunquam repraesentaret, nisi arte entis intelligentis, ad hoc aptaretur. Sic etiam frumentum naturaliter et cum solo rerum materialium auxilio capax est alia grana per germinationem et fructificationem producendi ; ut autem molatur et ex farina panis fiat, industria hominum indiget. En ergo rerum materialium modificationes aliae naturales, quae solis viribus corporum, aliae artificiales, quae non nisi viribus intellectus producuntur, quamvis utriusque modificationum generis materia capax sit. Si autem solus ordo materialis respiciatur, potest dici potentia materiae ad formas artificiatas obedientialis (1). Sed haec potentia non est obedientialis in stricto sensu, eo quod ex creatione mundi entia materialia et homines inter se coordinantur ; unde modificationes materialium rerum artificiatae non sunt ex auxilio entium extra ordinem universi positorum, nec sunt hominibus agentibus indebitae.

Potentia autem nostra ad supernaturalia, est in stricto sensu obedientialis. Ex dictis enim visio intuitiva est omni enti creato et creabili indebita, nec ex auxilio omnium creaturarum sive existentium, sive etiam possibilium, sed tantum ex auxilio Dei qui ad ordinem creaturarum minime pertinet, obtineri potest (n. 13 et 14). Potentia ergo obedientialis ad visionem intuitivam et formas supernaturales, non est potentia naturae, nisi quatenus ipsa natura ex Dei auxilio modificationes penitus indebitas accipit, et actus elicit ad quos eliciendos a nulla creatura ejusdem ordinis, imo a nulla creatura existenti vel possibili moveri potuisset. Cujus potentiae sic definitae characteres quidam inquirendi sunt, sive ipsam respiciendo in actu secundo et quatenus opera supernaturalia elicientem, sive ipsam respiciendo in actu primo seu ante actum supernaturalem.

59. Homo vi potentiae obedientialis capax est perfectionum indefinitarum, non autem perfectionis infinitae, nec perfec-

(1) Cfr. Suarezium, *in Metaph.*, Disp. XLIII, sect. IV, n. 17.

tionis quae suam naturam destrueret. Potentia enim obedientialis in actu secundo non agit, nisi ex actione Dei, sicut marmor impotens est ad similitudines varias artificialiter efformandas, nisi ex actione artificis intelligentis. Porro vi talis potentiae obedientialis, ens modificatum capax est omnium modificationum, quae *potentiam modificantis non superant*, et *quae nec in se, nec cum natura entis modificati repugnant.*

Unde marmor capax ex manus imperitae ictibus, imaginis imperfecte imitandae, ex arte alicujus Phidiae statua mira fiet. Cum autem Dei nos ad statum supernaturalem elevantis infinita sit potentia, et ad libitum suum in rebus non repugnantibus nos elevare valeat, nullus poni potest perfectionis limes, supra quem ab ipso supernaturaliter elevari non possimus; unde in visione intuitiva multiplices (n. 14) erunt varietates, imo gradus elevationis quorum obedientialiter capaces sumus sunt numero indefiniti (1).

Cum autem Deus, etsi omnipotens sit, res in se repugnantes producere nequeat, cumque numerus indefinitus perfectionum actuatarum in se repugnet (n. 167), nec perfectio creaturae possit esse subjective infinita (n. 14), omnes gradus perfectionis supernaturalis quorum capaces sumus actuari non valebunt (2). Simili ratione non poterit idem Deus quamlibet potentiam nostram ad actum movere, quo hujus potentiae natura destrueretur. Unde omnes actus supernaturaliter eliciti erunt naturae potentiarum ipsos elicientium non quidem proportionati, sed concordes (3); et, sicut repugnat ex marmore a sculptore et etiam ab ipso Deo statuam auream produci, eo quod, si aurea esset, jam non esset ex marmore, ita etiam repugnat sive actum cognitionis a

(1) Schrader, *de triplici ordine*, n. 52.

(2) Suarez., *in Metaph.*, Disp. XLIII, n. 17; et *t. I in 3 partem summae*, Disp. XXXI, sect. VI.

(3) D. Thomas, III *Cont. Gentil*, cap. LIV. — Cfr. *Suar., t. I, in 3 part.*, ibid.; — Ripaldam, Disp. XXV, n. 19, et Disp. XXXIII, n. 22; — et Schrader, *de triplici ordine*, n. 54 et 118.

voluntate, sive actum volitionis ab intellectu cognoscitivo, supernaturaliter elici. Secus enim, cum repugnet cognitionem sine facultate cognoscitiva, et volitionem sine facultate appetitiva produci, ut Deus voluntatem nostram ad actum v. g. cognitionis moveret, requireretur ab Ipso voluntatem destrui et ejus loco facultatem cognoscitivam creari. Non potest ergo produci actus cognitionis ab ipsa voluntate. Unde conclude etiam nec per visionem intuitivam, homines, cum alterius speciei sint ac angeli, posse Deum modo angelico cognoscere (1), nec animalia irrationalia, cognitionis intellectualis incapacia, ne ex potentia quidem obedientiali posse ad quidditativam Dei visionem supernaturaliter elevari (2).

60. Potentia nostra obedientialis ad supernaturalia, si in actu primo, seu ante actum supernaturalem physice consideretur, a facultate in qua radicatur realiter non differt, sicut tenent Thomistae quorum opinionem antea retuli (n. 56). Capacitas ergo Dei per supernaturalem elevationem videndi, in intellectu et physice eadem est potentia quae capax est rerum naturalium intelligendarum ; sicut in marmore capacitas physica hominem vel equum per industriam sculptoris repraesentandi, non differt a capacitate physica praebendi sub malleo frangentis, lapillos rudes quibus viae sternantur (3).

Haec capacitas, quatenus potentia obedientialis ad supernaturalia, non est nisi quid logicum et metaphysicum (4), cujus scilicet actuatio pendet a possibilitate actus divini omnino indebiti, sicut potentia marmoris ad statuam talem formandam, quatenus ad hanc imaginem refertur, non est nisi quid logicum a voluntate sculptoris pendens; ipsa enim potentia est ad elevationem suam indifferens. Nihilominus

(1) Cfr., de Lugo, *de fide,* Disp. I, n. 38.

(2) Cfr., D. Thomam, *Sum. th.,* 1ª, 2ªe, q. CX, art. 4, ad III; — Ripalda, Disp. XXXIII, n. 21, et Schrader, *de triplici ord.,* n. 114, 115, 116.

(3) Cfr. speciatim Suarezium, *tom. I, in 3 part. summae,* Disp. XXXI, sect. V, in fine.

(4) Ripalda, Disp. XXV, n. 14.

negat Suarezius (1) hanc potentiam omni realitate carere. Etsi enim potentia obedientialis abstractive et separatim a facultate naturali sumpta, non nominet nisi respectum logicum hujusce facultatis; hic tamen respectus habet reale fundamentum in hac facultate, a qua physice considerata (2), potentia obedientialis realiter non differt.

61. Ex dictis autem jam licet difficultates prius positas solvere. Cum enim potentia obedientialis ad supernaturalia a facultate in qua fundatur realiter non differat, nec possit nisi auxilio penitus indebito entis alterius ordinis ad actum transire, jam patet quomodo potentia naturalis supernaturalia elicere valeat, et etiam quomodo haec potentia ad supernaturalia non ordinetur, nec argumentum praebeat ad existentiam supernaturalium astruendam. Ut enim ad supernaturalia ordinaretur, requireretur, ipsam posse ex auxilio aliorum entium cum ipso ordinatorum ad actus supernaturales transire; porro tale non est auxilium Dei quo ad supernaturalia elevamur.

Ut insuper existentia supernaturalium ex existentia hujusce potentiae concluderetur, necessarium esset vel in hac potentia, vel in auxiliis ipsi debitis, aliquid dari quod inutile foret, nisi finis supernaturalis concederetur; porro, et suppresso fine supernaturali, nil datur in potentiis nostris inutile, cum ipsarum capacitas ad supernaturalia, a capacitate naturali realiter et physice non differat, et nil in hac capacitate naturali detur, quod finem naturalem non respiciat. Unde ex acutissima potentiarum humanarum scrutatione, non potest existentia finis supernaturalis, nec etiam possibilitas visionis intuitivae concludi.

Quod ab auctoribus diversimode exprimitur. Alii enim dicunt visionem intuitivam esse alterius ordinis ac naturalia (3), alii ipsam non deberi nec dari nisi ex potentiarum

(1) Suarez., *ibid.*, sect. VI.

(2) Ripalda, Disp. XXV, n. 20.

(3) Cfr. Ripalda, Disp. X, n. 51, et Schrader, *de Triplici ordine*, n. 119, ubi sequitur divum Thomam, III *Cont. Gentil.*, cap. LIV.

nostrarum elevatione (1), alii asserunt non a supernaturalibus actibus determinari potentias nostras, sed tantum a naturalibus operibus ad quae ordinantur (2). Quod Ripalda exprimit dicendo supernaturalia ita facultates nostras transcendere, ut, etsi supernaturalia essent impossibilia et in se repugnantia, nihilominus facultates nostrae existere possent, eo quod ipsarum existentia per possibilitatem finis naturalis sufficienter explicatur.

Ex quibus elucidationibus iterum constat visionem intuitivam non esse hominum finem naturalem, et quae de ultimo fine naturali stabilivi, abundanter confirmantur.

ARTICULUS III.

DE COGNITIONE DEI NATURALI, PROUT HOMINIBUS IN STATU NATURAE LAPSAE REPARATAE CONSTITUTIS, SIVE IN FUTURA, SIVE IN PRAESENTI VITA CONCEDITUR.

62. Ex dictis jam determinatum est qualis cognitio Dei sit finis hominum naturalis, et jam definire possemus quamnam Dei notionem sive in praesenti, sive in futura vita, in statu naturae assecuti essemus. Cum autem propter lapsum originalem et elevationem nostram ad supernaturalia, jam non in statu naturae purae, sed in statu naturae lapsae reparatae constituamur, nec nobis finis naturalis obtinendus praebeatur, quaeri potest an et quomodo sive pro futura, sive pro praesenti vita, post nostram vocationem ad visionem intuitivam, cognitionem Dei naturalem habeamus; unde duplex in hoc articulo paragraphus :

Primus, *De cognitione Dei naturali in futura vita.*

Secundus, *De cognitione Dei naturali in praesenti vita.*

(1) Cfr. Ripalda, Disp. X, n. 29.
(2) Suarez., *loc. ultimo cit.* Resp. ad VII.
(3) Ripalda, passim et speciatim Disp. V, n. 35 et seq.

§ I.

DE COGNITIONE DEI NATURALI IN FUTURA VITA.

Indubium est finem supernaturalem qui in visione Dei quidditativa consistit, esse in statu naturae reparatae ultimum omnium hominum finem, nec dari statum intermedium inter assecutionem finis ultimi supernaturalis et amissionem omnis finis, seu damnationem; unde nemo finem supernaturalem obtinet, nisi simul finem naturalem obtineat.

Circa quam conclusionem nulla difficultas adest quoad hos omnes qui per peccatum actuale Deum graviter offenderunt; hoc enim peccato a Deo, non tantum ut est finis noster supernaturalis, sed etiam ut esset finis noster naturalis, aversi sunt, et proinde ab omnibus intelligitur istos beatitudine naturali privari, etsi Deum aliquo modo ipsos non satianti cognoscant. Quaestio autem difficilior evadit quoad eos qui ante baptismum et elevationem ad statum supernaturalem moriuntur, quin peccata mortalia commiserint. Generatim docetur adultos qui actuale peccatum grave nunquam admisissent, sed legem naturalem perfecte servassent, ex speciali Dei Providentia ad statum supernaturalem elevandos esse, ut meritorum Christi applicationem accipiant et ad visionem intuitivam perveniant. Unde communiter tenetur non dari adultos qui legem naturalem observarint, nec finem supernaturalem obtinuerint. Sed indubium est dari infantes ante usum rationis et baptismum morientes, qui finem supernaturalem non obtinent, nec a fine naturali culpis actualibus aversi sunt. Quibus infantibus jungendi videntur nonnulli non quidem ratione sed aetate adulti, qui sive ex imbecillitate naturali, sive ex ignorantia inculpabili aequaliter incapaces sunt peccatum mortale et etiam opera et naturaliter valde bona patrandi. Quaestio est ergo utrum pro ipsis valeat affirmatio antea generali modo posita de impossibilitate finem naturalem obtinendi. Ratio autem negandi inde sumi posse videtur, quod hi infantes et adulti usum rationis non

plene adepti, finem naturalem peccato saltem proprio non demeruerunt. Quaestio haec nunc solvenda est, et post ipsam alia ponetur et solvetur de beatis : utrum scilicet simul cum visione beatifica cognitionem Dei naturalem assequantur.

63. Et primo quoad infantes, videtur ipsos cognitione Dei appetitum naturalem satianti probabiliter frui, quamvis finem naturalem non obtineant.

Tales infantes in statu naturae elevatae et non lapsae, qualis fuit ante peccatum, status Adami, propter immortalitatem huic statui integritatis propriam, dari non potuissent. Sed fingi potest status naturae non lapsae, sed elevatae, quamvis naturalibus integritatis donis ut v. g. immortalitate non insignitae, in quo homo sine peccato originali natus fuisset, et ad finem supernaturalem vocatus. In quo statu infantes ante usum rationis et simul ante adeptionem gratiae sanctificantis per medium externe constitutum, sicut et nunc mori potuissent. Qui infantes nec finem supernaturalem assequi valuissent, utpote gratia sanctificante carentes, nec finem naturalem juste amisissent, cum propter nullum peccatum nec originale nec actuale a fine aversi fuissent ; unde probabiliter beatitudinem naturalem obtinere debuissent.

Cum autem ex opinione communiter recepta, status naturae lapsae non sit materialiter pejor, excepta ratione peccati originalis quod nos a fine supernaturali avertit, quam status naturae purae ; infantes apud nos morientes, non videntur conditionis materialiter pejoris quam infantes de quibus modo egi. Unde, etsi finem naturalem formaliter et ut sic non assequantur, sed vere damnentur, ut in numero sequenti explicabo ; nihilominus hi infantes ante baptismum et usum rationis e vita migrantes, bona ordinis naturalis et cognitionem Dei naturalem ipsos plene satiantia, nec a statu finis ultimi naturalis *materialiter* differentia, sine admixtione tristitiae et sine appetitione boni superioris obtinent. Talis est communis theologorum sententia (1). Quamvis enim qui-

(1) Cfr. Jungmann, *de Novissimis*, n, 71-79.

dam doctores, inter quos Sanctus Augustinus annumerandus esse videtur, affirment aliquam sensus poenam his infantibus infligi, fere unanimiter tenetur ipsos omni poena sensus eximi ; imo contra Bellarminum theologi Divo Thomae (1) adhaerentes, communiter admittunt hos infantes felicitate naturali ita frui, ut de amissione finis supernaturalis non doleant, et nullo modo tristes sint. Quod supponit ipsorum appetitum naturalem plene satiari ; siquidem, ut notavi (n. 50), naturaliter incapaces sumus appetendi finem supernaturalem, nisi in ordine ad finem naturalem, et solummodo cum appetitus naturalis plene satiatur, nil superius naturaliter cognosci nec desiderari valet. Praeterea a nonnullis theologis cognitio Dei non tantum per creaturas visibiles et media homini in naturalibus debita, sed etiam per Angelos his infantibus tribuitur. Audiatur Lessius de his valde explicitus : « Cum sint conditi (hi infantes), inquit (2), ut » cognoscant, ament et laudent suum conditorem, neque » meriti sint privari iis donis, quibus id naturali modo » praestent, non videtur dubitandum quin Deus illos ad hoc » perficiet, illustrando intellectum ut illum cognoscant ex » rebus creatis. Unde ut haec cognitio possit ad perpetuum » amorem et laudem Creatoris desservire, oportet ut sit valde » insignis, ac proinde ut etiam insignem rerum corporalium » et spirituum notitiam habeant, per quam ad excellentem » Dei cognitionem assurgant,... ut sic Deus non solum in » coelo, sed etiam in terris, nec tantum modo supernaturali, » sed etiam naturali et humanae naturae accomodato glori- » ficetur. » Ex qua doctrina quam postea Lessius probat principiis theologicis sicut et assertionibus Divi Thomae et etiam Scoti conformem, hi infantes non tantum donis fini naturali debitis materialiter fruerentur, sed etiam nonnullis

(1) D. Thomas, *Quaest. disput. De Malo*, art. 2 et 5 ; — et *in II Sent.*, dist. XXXIII, q. II, art. 1.

(2) Lessius, *de perfectionibus divinis*, lib. XIII, cap. XXII, n. 144. Edit. anni 1620.— Aliae editiones quas non habeo in capita alio modo ac haec prima editio dividuntur.

donis non supernaturalibus quidem, sed fini naturali forsan indebitis ut cognitione mundi Angelici et resurrectione corporum. « Congruit enim, ait idem Lessius, probans ipsos Judicio generali cum corporibus adfuturos (1), congruit » enim divinae bonitati, ut imaginem suam (in his infanti- » bus existentem), quae nihil propria voluntate in ipsum » peccavit, bonis ordinis naturalis excellenti modo perficiat, » in illa communi totius naturae renovatione. »

64. Nihilominus ut fert secunda assertio mea de ipsis, finem naturalem hi infantes non assequentur. Post vocationem enim ad finem supernaturalem jam non datur finis naturalis; sed per peccatum sive originale sive actuale ab omni fine avertimur, et qui finem supernaturalem amittunt, loco ejus finem naturalem non accipiunt. Etsi ergo praedicti infantes felicitate naturali gaudeant, nec de amissione beatitudinis supernaturalis doleant, attamen privatio hujus beatitudinis pro ipsis habet rationem poenae ex peccato originali fluentis, unde hic status vocatur et est vera damnatio. Quod caeterum affirmatur a concilio Florentino definienti (2) « illorum » animas qui in actuali mortali peccato, vel solo originali » decedunt, mox in infernum descendere poenas tamen dis- » paribus puniendas. » Quae doctrina in professione fidei Michaeli Paleologo a Clemente IV proposita et in concilio Lugdunensi II oblata, iisdem verbis emittitur (3); sicut et in aliis professionibus fidei quae successive Graecis, a Gregorio XIII per constitutionem *Sanctissimus Dominus noster* (4), et a Benedicto XIV per constitutionem *Nuper ad nos* (5) praescriptae sunt. Praeterea contrariam propositionem jam a Pelagio fabulose asserlam et a concilio Pistoriensi renovatam, Pius VI ut falsam, temerariam et ad scholas catholicas injuriosam

(1) Lessius, *ibid.*
(2) V. Denzinger. *Enrichidion symbolorum et definitionum,* Edit. V, n. 588.
(3) *Ibid.,* n. 587.
(4) *Ibid.,* n. 870.
(5) *Ibid.,* n. 875.

per constitutionem *Auctorem fidei* (1) sub numero vigesimo sexto damnavit. Ergo tenendum est nulli homini, nec ipsis infantibus cum solo peccato originali decedentibus, finem naturalem ut sic obtineri; siquidem, ut docebat Innocentius III (2) adversus Petrobrusianos et Haldenses, « poena » originalis peccati est carentia visionis Dei », et ut observat Lessius (3), postquam dona naturalia his infantibus probabiliter conferenda enumeravit, non dicendum « illos habitu- » ros beatitudinem naturalem, aut, ut aliquando asseruit » Pelagius, illos fore beatos extra regnum coelorum, quia » reatus peccati obstat quominus beatitudinem naturalem » obtinere dicantur, etsi forte omnia alia bona illius status » habeant. » Summatim ergo etsi finis naturalis nemini concedatur, cognitio Dei quae constituisset finem naturalem hominum nec lapsorum, nec elevatorum, ab hominibus qui ad usum rationis non pervenerunt, nec baptismum receperunt, in statu termini probabiliter obtinebitur.

65. Praeterea probabile est et ipsos beatos qui visione Dei intuitiva et supernaturali fruentur, hac cognitione Dei naturali simul fruituros esse. Etsi enim beatitudo supernaturalis omnes felicitates naturalis perfectionis eminenter contineat, et omnem appetitum ita satiet (4), ut ex sola Dei visione intuitiva perfecte beati efficiamur (5), nec quid praeter eam, ne quidem unio corporis cum anima ante Resurrectionem generalem, appetatur (6); nihilominus, cum elevatio ad statum supernaturalem nec naturam, nec ejus actus (n. 18) in via tollat (7), congruum videtur homines in beatitudine constitutos, non tantum visione intuitiva quae est finis supernaturalis primarium et sufficiens objectum, bona naturalia omnia

(1) *Ibid.*, n. 1589.
(2) *Lib. III Decret, t.* 42, *c.* 3; cfr. Denzinger, n. 341.
(3) Lessius, *de perfectionibus divinis,* lib. III, cap. XXII, n. 146.
(4) Cfr., Suarezium, *de Ultimo fine,* Disp. 10, sect. III, n. 8 et 9; et Schrader, *de triplici ordine,* n. 191.
(5) Cfr. Jungmann, *de Novissimis,* n. 148.
(6) Cfr. D. Thomam, *sum. th.,* 1ª, 2ªe, q. IV, art. 5, ad V.
(7) Cfr. Schrader, *op. cit.*, n. 123.

superans, sed etiam aliqua naturali cognitione Dei concomitanter gaudere. Haec est opinio quam ut probabilem maximi theologi tradunt. Docet v. g. Divus Thomas sive Angelos sive homines bonis naturalibus simul et beatitudine supernaturali frui ; namque de angelis agens « imperfectio cogni» tionis naturalis, inquit (1), non opponitur perfectioni cogni» tionis gloriae ; nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere » per diversa media ; sicut potest aliquid simul cognosci per » medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest » angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod » pertinet ad cognitionem gloriae, et per essentiam propriam » (angeli), quod pertinet ad cognitionem naturae. » De hominibus autem agens, similiter affirmat (2) nihil prohibere ipsos simul cum visione intuitiva, naturalem accipere non tantum angelorum, sed et scientiarum speculativarum cognitionem. Non alia est doctrina Suarezii (3) et Lessii cujus iterum testimonium propriis verbis expressum adducere liceat. « Beati, ut ait (4), Deum immediate et clare videbunt prout » est in se ipso ; eumque ex vi hujus visionis amabunt et » gustabunt (in quibus actibus suprema Dei gloria, nostra» que beatitudo sita est) ; nihilominus illum etiam cognos» cent, ut refulget in rebus creatis, maxime in coelesti patria » et Beatorum pulchritudine ac gloria, et ex hac cognitione » eum amabunt et laudabunt et de eo ejusque bonis gaude» bunt. Unde hac ratione illa objectiva repraesentatio serviet » cuidam (infra visionem beatificam) gloriae Dei formali, » quae in illis actibus vitalibus consistet; eritque gloria » quaedam secundaria. »

66. Ex dictis ergo non repugnat, sed econtra Providentiae Dei qui facultates ad cognitionem sui naturalem ordinatas instituit, et etiam extrinsecae ejus gloriae quem omnimodo procurari decet, congruum videtur ab hominibus beatis,

(1) D. Thomas, *sum. th.*, 1ª p., q. LXII, art. 7.
(2) *Ibid.*, 1ª, 2ae, q. 5, art. 7.
(3) Suarezius, *de Ultimo fine*, Disp. VIII, sect. II, n. 5.
(4) Lessius, *de perfectionibus divinis*, lib. XIV, cap. V, n. 76.

praeter visionem intuitivam qua ipsorum beatitudo constabit, cognitiones omnes et speciatim cognitionem Dei quae ad finis naturalis perfectionem propriae fuissent, secundarie et quasi concomitanter obtineri. Quorum bonorum naturalium assecutio non potest tamen dici assecutio finis naturalis, non enim dabuntur haec bona vi obtentionis finis naturalis, sed tantum vi obtentionis finis supernaturalis, proindeque medio supernaturali.

Summatim ergo in statu termini finem naturalem nemo proprie assequetur, nec infantes non baptizati, nec supernaturaliter beati, cum extra finem supernaturalem nullus jam detur hominibus finis; nihilominus bona naturalia appetitum quietantia, et speciatim naturalis per creaturas Dei cognitio probabiliter dabuntur non quidem damnatis qui cum peccato gravi decesserunt, sed infantibus ante usum rationis sine baptismo morientibus, et etiam justis qui visionem intuitivam et finem supernaturalem obtinebunt.

§ II.

DE COGNITIONE DEI NATURALI IN PRAESENTI VITA.

67. Aliqua Dei cognitio viatoribus in statu naturae purae danda fuisset, ut indubium est, secus enim ipsis impossibilia fuissent opera moraliter bona et ultimi finis meritoria, impossibilisque hujus finis assecutio, ut contra Ethicae Independentis fautores a theologis demonstratur (1). Sed discussiones quae circa gradum et modum hujus cognitionis in statu naturae purae, moveri possent, omitto, ut agam de cognitione Dei quae per media naturalia viatoribus in praesenti statu naturae lapsae reparatae confertur. Haec cognitio in via non eadem esse potest, ac in termino; sed aliqua tamen dari potest et de facto per media naturalia datur. Ut

(1) Cfr. Guthlin, *Les doctrines positivistes*, ch. XII.

enim finem ipsum supernaturalem assequamur, ut bona opera agamus, ut fide divina propter testimonium Dei, veritates revelatas credamus, praerequiritur aliqua cognitio Dei naturalis; probantque theologi (1) sive ex Scriptura sive ex Traditione talem cognitionem per media naturalia esse nobis possibilem; quod caeterum definitum est a Concilio Vaticano declaranti (2) : « Si quis dixerit Deum unum et verum Creato-» rem et Dominum nostrum per ea quae sunt facta *naturali ra-» tionis humanae lumine* certo cognosci non posse, anathema » sit. » Quaenam Dei cognitio et quibusnam mediis naturalibus sic generetur, in capitibus sequentibus expendetur; hic autem quasdam tantum breves observationes indicabo, quibus media naturalia a mediis supernaturalibus et cognitionem Dei naturalem a cognitione supernaturali postea distinguere possimus.

68. Naturale definivimus id quod ex intima constitutione ad finem naturalem tendit; supernaturale vero quod ex intima constitutione ad visionem intuitivam ordinatur (n. 15). In eodem autem loco notavimus (p. 37) inter dona et auxilia ad finem naturalem tendentia, nonnulla dari supernaturalia quoad modum, et omnia in nostro elevationis statu haberi posse pro supernaturalibus saltem extrinsecus. Unde in permultis, duo ordines, supernaturalis scilicet et naturalis, permiscentur, etsi ab invicem distingui valeant. Sed hujus distinctionis respectus diversi sunt pro variis auctoribus. Quidam enim naturalia vocantes ea quae ad finem supernaturalem nullo modo ne extrinsecus quidem referuntur, ordinem naturalem penitus tollunt; alii vero naturalia ea tantum dicunt quae nec quoad finem intrinsecum, nec quoad modum supernaturalia sunt, quibus scilicet nullum de facto miscetur auxilium supernaturale; unde in nonnullas confusiones inducuntur (n. 114).

Tandem naturalia ea vocari possunt quae in statu naturae

(1) Cfr. v. g. Franzelin, *de Deo*, th. I-VII.
(2) Constit. *Dei filius*, can. I, *de Revelatione*.

purae ad finem naturalem assequendum necessaria et proinde debita fuissent (n. 9). Quae dona in statu nostro jam non possunt dici debita, eo quod ex peccato originali ab omni fine aversi sumus ; sed tamen nobis data fuissent, si Deus post lapsum, nobis statum supernaturalem non restituendo, solum finem naturalem ex dono gratuito sed naturali reddidisset (1).

69. Quo modo autem operationes hoc sensu naturales distingui possint breviter dicendum est. Eae sunt quae in statu naturae purae fuissent debitae ; porro haec omnia in statu hoc homini debita fuissent, quae ad finem naturalem assequendum sive physice sive moraliter necessaria essent. Ea vero dicuntur moraliter necessaria quae requiruntur ut voluntas libera non tantum absolute loquendo, sed et attenta innata ejus debilitate, se ipsam et caeteras hominis potentias ita ordinet, ut finis naturalis obtineri possit (n. 96). Quae assertio non videtur dubia et theologorum maximi ponderis auctoritate confirmatur. « Deus enim, ut docet Eminentissimus » Franzelin (2), creans ad hunc finem infinite sapiens et in- » finite bonus, qui nihil odit eorum quae fecit, voluntate an- » tecedenti vellet omnes homines pervenire ad suum finem, » eoque ipso praeparasset media sufficientia quibus assecutio » finis redderetur moraliter possibilis. » Deus enim non potest creaturas suas his donis privare, sine quibus finem suum assequi moraliter non possint (n. 9). Quae dona nunc audiantur a Suarezio cui Franzelin in loco citato assentitur, enumerata. « Est probabile, ait Suarezius (3), Deum daturum fuisse » homini in eo statu aliquod Providentiae genus, quo et mo- » raliter posset conservari sine lapsu praesertim mortali, et » quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se » est faceret, vel se converteret in Deo amore naturali super » omnia, quia sine hoc genere Providentiae, vix posset homo

(1) Cfr. Suarezium, *de Gratia,* lib. I, cap. XXXV, n. 21, et cap. I, n. 15-19 ; — Confer et Ripaldam, Disp. CXIV-CXVI.

(2) Franzelin, *de divina Traditione,* append. cap. IV, § I, n. 2, p. 625.

(3) Suarezius, *de fine ultimo,* Disp. XV, sect. II, n. 11.

» non esse miser. » Hunc naturalem Dei amorem super omnia possibilem fore in statu naturae affirmat etiam D. Thomas (1). Revera negat Suarezius (2) Divum Thomam hic agere de statu naturae purae, et affirmat (3) veteres theologos inter statum naturae purae solis donis naturalibus insignitum et statum naturae integrae qui donis praeternaturalibus augetur, ante Cajetanum non distinxisse (quod tamen propter distinctionem quam a Divo Thoma adductam invenimus speciatim in locis quod antea (n. 41 et 42) attuli, non mihi videtur verum); sed, quaequae sit Divi Thomae doctrina de possibilitate amoris naturalis Dei in statu naturae, et quaequae sint maxima auxilia ad finem naturalem in naturalibus assequendum moraliter necessaria, indubium est aliquam Dei cognitionem certam et media ad ipsam acquirendam talia esse. Ergo media ad certam Dei cognitionem habendam moraliter necessaria, possunt dici in sensu determinato, nobis naturalia.

70. Etsi tamen quaedam dona, ut media ad certam Dei cognitionem habendam moraliter necessaria, ex Providentia naturali et naturaliter conferri valeant; nil vetat haec dona naturalia per alia dona supernaturalia in statu naturae elevatae suppleri. Quae dona supernaturalia quasi duplicem finem saltem proximum habebunt, scilicet finem supernaturalem ad quem ex intima constitutione tendent, et etiam finem naturalem ad quem simul extrinsecus referentur. Quae auxilia, si relative ad finem naturalem respicientur, poterunt dici auxilia quoad finem naturalia, quamvis modo supernaturali data sint. Nil prohibet speciatim certam Dei cognitionem naturalem per Revelationem intrinsecus supernaturalem adjuvari et servari. Quae Revelatio in statu praesenti locum tenebit aliorum auxiliorum naturalium quae in statu naturae debita fuissent, utpote moraliter

(1) D. Thomas, *Quodlibet I*, art. 8, in corp. et ad 1; cfr. *sum. th.*, 1ª, 2ae, q. CIX, art. 3.

(2) Suarezius, *de Gratia*, lib. I, cap. XXXVI, n. 3.

(3) *Ibid.* et *Proleg.* IV, cap. I, n. 2.

necessaria, et quae in auxilio Revelationis eminenter continentur.

Cum autem ex Providentia Dei modo explicata (n. 68 et 69), omnia auxilia ad certam cognitionem Dei naturaliter accipiendam necessaria, naturaliter nobis concedantur, si agnoverimus ad hunc finem attingendum dona intrinsecus pure naturalia hominibus in statu praesenti data, non sufficere; sed praeter ea auxilia supernaturalia (p. 37) ad vitam naturaliter honestam servandam et ad Deum naturaliter cognoscendum esse moraliter necessaria; admittendum erit haec auxilia in se supernaturalia locum tenere donorum in statu naturae purae naturaliter impertiendorum (1). Quae observatio in sequentibus capitibus, ubi de mediis naturalibus ad ideam Dei accipiendam et de argumentis naturalibus ad existentiam Dei cognoscendam successive agetur, maximae erit utilitatis ut in quibusdam casibus naturalia a supernaturalibus accurate distinguantur.

(1) Cfr. Franzelin, *de divina Traditione*, append., cap. IV, § I, p. 625;— Suarezium. *de Ultimo fine*, Disp. XV, sect. II, n. 11; et *de Gratia*, lib. I, cap. I, n. 16, 17, 21 et 22; — D. Thomam, *de Veritate*, q. XXIV, *de libero arbitrio*, art. 14.

CAPUT II.

DE MEDIIS NATURALIBUS QUIBUS NOSTRA DEI IDEA ACCIPITUR ET EVOLVITUR.

71. Deum in praesenti vita duplici modo cognoscere possumus, sciendo scilicet ejus existentiam, vel ejus ideam accipiendo. Cum autem Dei notio, ut mox probabitur, non sit nobis innata, mediis naturalibus acquiritur, de quorum valore et natura in praesenti capite disserendum est. Cum tamen eadem media quibus Dei notio nobis datur, ejusdem Dei existentiam plerumque simul ac ejus notionem manifestent (sicut statua quae videtur manifestat existentiam sculptoris, simul ac ejus notionem menti affert), etsi praesens caput de cognitione Dei ideali ex professo agat, quaedam nihilominus transeunter in eo afferentur, quae ad cognitionem existentiae Dei spectant. Sed media ad ideam Dei nobis manifestandam hic praecipue scrutans, quantum fieri potest, quae ad manifestationem divinae existentiae pertinent, ad caput sequens remittam.

Caeterum, ut jam notavi, hujus capitis scopus non est ipsius ideae quam de Deo habemus legitimitatem inquirere, sed tantum determinare quaenam media legitime et naturaliter hanc ideam nobis conferant. Alia autem media ab aliis Scholis proferuntur, quasi sola capacia ideae Dei generandae. Ex aliis, medium solum hujus ideae dandae, est infusio hujusce ideae in essentia animae, a qua non distinguitur. Ex aliis, haec idea rebus externis, ex aliis, institutione caeterorum hominum, ex aliis tandem, visione ipsius Dei, nobis manifestatur. Quae omnia systemata, si exclusive

sumantur, non videntur admissibilia. Probabo enim ad ideam Dei infiniti explicitam et perfectam nobis communicandam et evolvendam, seorsim non sufficere, sed globatim requiri simul et principia nobis innata recte intellecta, et objecta sensibilia, et institutionem externam, et etiam Dei actionem in mentem nostram. Quae omnia media, pro parte quam determinabo, sive ad generandam, sive ad evolvendam Dei ideam sunt legitima ; utrum autem sint etiam media naturalia inquirendum erit.

Cum media haec omnia et singula, ut stabiliam, ad hanc ideam saltem evolvendam et servandam, vel physice, vel moraliter necessaria sint, certe sunt naturalia, in quantum ad finem naturalem referuntur. Inter ipsa autem, alia sunt quibus nil supernaturale misceri potest, scilicet principia innata per quae, ut dicam (n. 86), ipsas intelligo facultates naturales, quatenus sunt principium elicitivum cognitionum nostrarum ; et etiam res sensibiles quae in mentem non habent nisi influxum omnino naturalem. Duo autem alia media indicata possunt in quibusdam casibus fieri supernaturalia quoad modum (p. 37) ; siquidem ad institutionem humanam constituendam et servandam, quaedam auxilia supernaturalia de facto hominibus data sunt, et ipsi actioni Dei in mentem per concursum naturalem, nonnunquam addi possent gratiae actuales, quibus hic concursus efficacior fieret. Quoad ergo prima media principia scilicet innata et res sensibiles, quaestio unica erit, utrum scilicet et quatenus sint media legitima, non autem utrum sint media naturalia, quia res per se patet ; quoad vero media secundi ordinis, institutionem scilicet caeterorum hominum et actionem Dei in mentem, duplex instituenda erit quaestio : prior nempe utrum et quatenus sint media legitima ad ideam Dei dandam vel evolvendam, posterior utrum et quatenus sint media de facto naturalia ad hunc finem attingendum. Propter autem hoc discrimen, duplex erit sectio in hoc capite. Prior sectio erit *de mediis semper mere naturalibus*, posterior *de mediis naturalibus ad ideam Dei dandam et evolvendam, quae de facto nonnunquam sunt supernaturalia quoad modum.*

SECTIO I.

De mediis in omni casu et ex omni parte mere naturalibus, quibus nostra Dei idea obtinetur et evolvitur.

Haec media ex dictis duo sunt, scilicet principia nobis innata et res sensibiles ; cum autem de eorum valore a nobis expendendo, nonnullae vigeant praesertim inter Cartesianos et Scholasticos controversiae, quas solvere conabor, utramque Scholam conciliando, triplex erit in sectione articulus.

Art. I. *De principiis innatis, prout sunt medium subjectivum, ad ideam Dei obtinendam et evolvendam.*

Art. II. *De rebus sensibilibus, prout sunt medium, ad ideam Dei manifestandam et evolvendam.*

Art. III. *De reali concordia systematum apparenter contradictoriorum circa necessitatem principiorum innatorum et rerum sensibilium, ad ideam Dei nobis dandam et evolvendam.*

ARTICULUS I.

DE PRINCIPIIS INNATIS, PROUT SUNT MEDIUM SUBJECTIVUM, AD IDEAM DEI OBTINENDAM ET EVOLVENDAM.

Antequam horum principiorum natura et partes in generatione ideae Dei definiantur, quaedam de innatismo dicenda sunt.

72. *Controversia de existentia innatae Dei infiniti ideae.* Cartesiani (1) praecipue Platonis, Cartesii et Leibnitzii vesti-

(1) Cfr. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 6e entretien, et varios auctores.

giis insistentes, contendunt ideam Dei infiniti a nobis vi propria non acquiri, sed ab ipso Deo in mentem humanam ita infundi, ut ad integritatem vel essentiam naturae nostrae rationalis quodammodo pertineat. Quae idea a nobis indesinenter cogitatur, non reflexe quidem, sed modo directo et habituali; unde de ipsa, sicut et de ideis quae in memoria conservantur, conscientia non datur permanens. Praeterea plerique hujus systematis quod *idearum innatarum* dicitur, asseclae tenent ex idea Dei infiniti hoc modo innata, existentiam Dei cognosci. Nihilominus nec omnes qui ideas innatas admittunt, inter has ideas ideam Dei infiniti recensent; cum Rosminius (1) v. g. non aliam ideam innatam ac ideam entis in genere agnoscat; nec omnes qui ideam Dei infiniti innatam habent, demonstrationem existentiae Dei ex hac idea petitam, pro certa necessario accipiunt; nec omnes qui hanc demonstrationem accipiunt, eo ipso recensendi sunt inter innatismi fautores, ut recte observant San Severino (2) et Zigliara (3).

Attamen philosophi et etiam theologi maximae auctoritatis simul innatismum et demonstrationem existentiae Dei a Sancto Anselmo olim traditam, admittunt; inter quos numerandi videntur Bossuetius (4), Fenelonius (5), Thomassinus (6), Tournely (7), Witasse (8) et forsan Perrone (9), nec non et alii.

Plerique autem philosophi et theologi, et speciatim Scho-

(1) De quo, cfr, Zigliara, *Summa philosophica, Psychologia,* lib. IV, cap. II, art. 3, § IX et X; — cfr. etiam documenta de ipso apud nos recenter vulgata in opusculo cui titulus *S. Thomas et l'idéologie,* de quo postea.

(2) San Severino, *Elementa Philosophiae, Theologia,* n. 28.

(3) Zigliara, *Summa Philosophica, Theologia,* lib. I, cap. I, art. 2, § 3.

(4) Bossuet, v. g., *Connaissance de Dieu,* ch. IV; et *Elévations sur les mystères,* 1e Sem., Elév. 2e.

(5) Fenélon, *Traité de l'existence de Dieu.*

(6) Thomassinus, *de Deo,* lib. I.

(7) Tournely, *de Deo,* quaest. I, art. 1.

(8) Witasse, *de Deo,* quaest. II, art. I.

(9) Perrone, *Praelect. theolog., de Deo,* part. I, cap. I; prop. I, obj. IV, adv. I argum. — Resp. I, ad Inst. Edit. Migne, tom. I, col. 300 et 301.

lastici, innatismum, et etiam demonstrationem existentiae Dei ex Ejus idea innata petitam, rejiciunt et tenent nullam nobis dari ideam innatam, ac ideam Dei a nobis per cognitionem creaturarum acquiri. Quae controversia quoad valorem argumenti Sancti-Anselmi de existentia Dei postea ample solvetur (n. 174-196), quoad innatismum vero ideae Dei infiniti, nunc excutienda est ; sed antequam quaestionis intima pandantur, controversia de mente Sanctorum Patrum et etiam ipsius Doctoris Angelici circa ideam Dei innatam breviter indicanda est.

73. *Controversia de mente Sanctorum Patrum circa innatismum.* Innatismi sive fautores sive adversarii Sanctos Patres generatim et speciatim Sanctum Augustinum, singuli ut proprio systemati faventes, cum magno textuum apparatu vindicant. Hic indicare sufficiat quae ex una parte, praeter Witasse (1) et Tournely (2), doctissimus Thomassinus ad demonstrandum ideam Dei a Patribus pro innata haberi, eruditissime scripsit, et ex altera parte quae recentius ad contrariam assertionem probandam, non minus erudite et forsan magis docte Eminentissimus Franzelin exaravit.

Probationes et textus quos Thomassinus in multiplicibus capitibus ample evolvit, breviter resumere sufficiat. Si ipsi credatur, antiqui Patres tenent cognitionem Dei esse nobis naturaliter innatam, et hoc tenendum probant : 1° ex quibusdam primae beatitudinis reliquiis (3) (Ita quos citat Cassiodorus, Gregorius Magnus, Dionysius Areopagita, et Augustinus in multis locis) ; 2° ex humani generis ad unius Dei confessionem consonantissima conspiratione (4) (Ita Clemens Alexandrinus, Origenes, uterque Gregorius, Joannes Chrysostomus, Damascenus, Augustinus, Prosper, Hieronymus, Tertullianus, Lactantius, Cyprianus, Eusebius et An-

(1) *Loc. cit.*
(2) *Loc. cit.*
(3) Thomassinus, *de Deo,* lib. I, cap. 3.
(4) *Ibid.*, cap. 4.

selmus); 3° ex innato summi boni appetitu (1) (Ita Augustinus et alii quos apud ipsum invenies); 4° ex judicio et lumine quo naturaliter justa ab injustis discriminamus (2), et etiam ex inscripta cordibus nostris lege naturali (3); 5° ex quadam cum Deo mentis cognatione, vi cujus tanto melius Deus cognoscitur, quo magis immediate ope solarum idearum innatarum ad ipsum ascenditur (4); 6° tandem ex eo quod multa clarius de Deo et anima, quam de sensibilibus intelligimus (5) et ex eo quod multa nobis noscuntur, quae nullo modo ex sensibilibus rebus (6), sed tantum ex ideis naturaliter congenitis (7) cognoscibilia sunt. Unde concludit (8) a Sanctis Patribus teneri nobis innatum esse non quidem quid sit Deus, sed quod sit Deus.

74. Si Scholasticis econtra et speciatim Cardinali Franzelin (9) credatur, iidem sancti Patres doctrinam tenent innatismi eversivam, et ipsorum assertiones alio modo interpretandae sunt. Iidem enim Patres quos Thomassinus invocat, tenent doctrinam innatismo penitus contrariam, dum asserunt non nisi gradatim a cognitione sensibilium ad cognitionem intelligibilium et speciatim Dei ascendi. (Ita Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Origenes, Athanasius, Cyrillus Alexandrinus, Dyonisius Areopagita, uterque Gregorius, Damascenus et ipse Augustinus). Ex qua assertione invicte probata concludit doctus Franzelin Sanctos Patres systemati idearum innaturum contradicere; et postquam demonstravit (10) duplicem esse ex iisdem Patribus cognitionem Dei, unam scilicet primitivam et fere omnibus commu-

(1) Thomassinus, *de Deo*, cap. 5.
(2) Cap. 6.
(3) Cap. 7.
(4) Cap. 8.
(5) Cap. 15, 16 et 17.
(6) Cap. 14.
(7) Cap. 11, 12, 13.
(8) *Ibid.*, cap. 18.
(9) Franzelin, *de Deo uno*, sect. I, cap. 2, th. VII.
(10) *Ibid.*, th. VI.

nem, alteram vero scientificam et philosophicam quae ex scientificis argumentis, philosophicis meditationibus et etiam revelatione acquiritur; mentem Sanctorum Patrum in locis objectis interpretatur, interpretationemque suam quam veram esse probavit, his verbis resumit (1): « Notio Dei primitiva » et adhuc confusa a SS. Patribus naturae insita appellatur, » non eo sensu, quo recentiores quidam de ideis innatis loquuntur. Patres enim illam Dei notitiam cum ipsa rationali natura consertam dicunt, quod naturae insito lumine » velut sponte concipiatur ex obvia rerum mundanarum consideratione, citra inquisitionem philosophicam et citra institutionem positivae revelationis; adeoque distinguunt » *notitiam insitam* non ab acquisita simpliciter, sed tum a » cognitione excultiori per diligentiores, subtilioresque meditationes, tum maxime a cognitione perfectiori quae Revelationi debetur. »

75. *Controversia de mente Doctoris Angelici circa innatismum.* Quoad Divum Thomam generatim ipsi Cartesiani (2) fatentur ipsum innatismo non adhaesisse; sed nihilominus non desunt contendentes a Doctore Angelico aliquas ideas et ipsam Dei notionem pro innatis haberi. Sic v. g. apud nos recenter edita est et vulgata gallica traductio academici sermonis Romae prolati (3), cujus illustrissimus auctor, dum doctrinam D. Thomae circa originem idearum et circa abstractionem universalium explicat, demonstrare nititur Principem Scholarum admisisse saltem primarias ideas esse innatas. Suam autem mentem de his Doctor Angelicus non quidem ex professo sed transeunter, si clari oratoris auctoritati credatur, aperiret, dum affirmat praeexistere in nobis

(1) Ibid., th. VII, in prooemio.

(2) Cfr. Maret, *Philosophie et Religion*, 5e leçon.

(3) *S. Thomas et l'Idéologie*, discours..... lu à Rome le 18 août 1870, par Mgr Ferré, évêque de Casal en Piémont, 2e Edition. Quod opusculum praecedunt quaedam observationes D. Martin, in Schola Theologica Universitatis Catholicae Parisiensis hodie professoris et sequuntur documenta a Magistro S. Palatii Romae scripta de immunitate Rosminii ab omni vituperatione theologica ex parte S. Sedis.

principia veritatis universalia per se nota (1), quae ab ipso Deo in anima posita sunt (2), et in nobis sunt innata sicut species innatae quibus angeli cognoscunt (3), quae ex intellectu deprompta (4) ab eodem intellectu objectis particularibus sive intelligendis sive cognoscendis applicantur, et sunt fons et semen, unde omnis scientia certa educitur (5). Imo sine his principiis innatis in actu praeexistentibus, nulla scientia, ex doctore Angelico, acquiri posset (6); siquidem, ut idem doceret, universalia in objectis sensibilibus non existunt (7), nec proinde possunt ope solorum sensibilium a mente quae ideis innatis careret cognosci (8). Ex quibus assertionibus quas Doctori angelico tribuit, clarus Episcopus, dicti opusculi auctor, concludere intendit Divum Thomam ideas innatas admittere, non tantum eo sensu quod homo facultate acquirendi ideas insignitur, sed eo sensu quod has ideas indesinenter actu habet (9); in qua opinione D. Thomae tribuenda, asserit multos secum sentire (10).

Revera praedictus auctor in hoc cum Rosminio sentiens, affirmat a Doctore Angelico non ideam Dei infiniti, sed tantum ideam entis in communi pro innata haberi; sed nonnulli alii hanc restrictionem non admittunt et ideam Dei inter notiones quas inditas Divus Thomas habuisset, annumerant. Hoc asseruit speciatim Casimirus Ubaghs (11) sequentes Doctoris Angelici textus in testimonium afferens : « Deus

(1) D. Thomas, *de Veritate,* q. XI, *de Magistro,* art. 1.
(2) *Ibid.*
(3) Q. I, *de Veritate,* art. 4.
(4) *De Veritate,* q. XI, *de Magistro,* art. 1 et 2; — lib. III *de anima,* lect. X; — et *in Metaphys.,* lib. IV, cap. 6.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*
(7) *IV Metaph.,* c. VII, lect. VIII, — et *Opuscul.* LV. Edit. Antuerpiæ, 1612.
(8) *De Veritate,* q. X *de Mente,* art. 6, ad 1; — et *sum. th.,* I p., q. LXXXV, art. 1, — necnon et *Opuscul.* XL, cap. VI.
(9) *S. Thomas et l'Idéologie,* n. 7 et 10.
(10) *Ibid.,* n. 3.
(11) V. g., in *Logica,* n. 337. — Cfr. de ipso haec asserente, Zigliaram, *Sum. phil., Theolog.,* lib. I, cap. I, art. 1, § VIII.

» hominis scientiae causa est excellentissimo modo : quia et » ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam » primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi » quaedam seminaria scientiarum (1) » ; — et etiam « In ra- » tione hominis, insunt naturaliter quaedam principia natu- » raliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt » quaedam seminaria intellectualium virtutum et mora- » lium (2) » ; et iterum « Principiorum autem naturaliter » notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus » sit auctor nostrae naturae (3). » Quibus textibus alii adjunguntur eamdem doctrinam exhibentes.

His caeterum assertionibus viam parasse videtur ipsemet Cartesius (4), affirmans Divum Thomam suis ex idea infiniti petitis, existentiae Dei demonstrationibus non adversari (n. 195 et 196). Quarum assertionum veritatem postea expendemus (n. 103-111); hic animadvertisse sufficiat ex quibusdam non despiciendi ponderis auctoribus Divum, Thomam innatismo favere.

76. Plerique autem theologi et philosophi, speciatimque systematis idearum innatarum adversarii negant a Doctore Angelico cognitionem Dei pro innata haberi. Inter quos omnes unius tantum recentis, simulque doctrina Divi Thomae miro in modo imbuti, Cardinalis Zigliarae verba citare liceat. Casimiro Ubaghs respondens « Certissima est, inquit (5), mens S. Thomae : ipse namque neque innatismo » favet, neque ontologismo. Etenim passim Angelicus dicit » quod mens humana in sua creatione *est in potentia ad* » *intelligibila, sicut materia prima ad formas sensibiles* (6) ;

(1) *De Veritate*, q. XI, *de Magistro*, art. 3.

(2) *Sum. th.*, 1ª, 2ae, q. LXXIII, art. 1 ; — cfr. ex eodem Ubaghs, *sum. th.*, I p., q. LXXIX, art. 12.

(3) I *Cont. Gent.*, lib. I, cap. VII, n. 2 ; — cfr., ex eodem Ubaghs, *de Veritate*, q. X, *de Mente*, art. 6, ad XII.

(4) Cartesius, *Meditationes*, Resp. ad I obj. quae reperiuntur ap. Migne, *Demonst. evangel.*, tom. II, col. 1252.

(5) Zigliara, *Sum. phil.*, *Theologia*, lib. I, cap. I, art. I, § VIII ; — cfr. Dupont, *Ontologie*, th. XXXIV.

(6) Q. q. disp., *de Anima*, art. 7.

» in summa theologica movet ex professo dubia : *Utrum* » *anima humana intelligat omnia per species sibi naturaliter* » *inditas* (1) ;..... *utrum Deus sit primum quod a mente hu-* » *mana cognoscitur* (2) ; et constanter respondet *negative.* » Deinde quaerit *utrum intellectiva cognitio accipiatur a* » *rebus sensibilibus* (3) ; *utrum intellectus noster intelligat res* » *corporeas et materiales per abstractionem a phantasmati-* » *bus* (4) ; et respondet *affirmative*, tradens doctrinam quam » explicavimus in Psychologia (5). Imo in textibus citatis ab » Ubaghs (n. 75), aperte S. Thomas rejicit innatismum et on- » tologismum..... Dicit principia *naturaliter cognita* et etiam » *innata*, quia prima principia *subito et sine inquisitione* » *habet* intellectus noster, quamvis etiam in his *veritatem* » *cognoscere non potest, nisi a sensu accipiendo* (6) ; unde ly » *naturaliter* et *innatum* S. Thomas (7) sumit exclusive, qua- » tenus opponuntur *studio et inquisitioni*....; propter Deum » autem (ex eodem D. Thoma (8), a Cardinale Zigliara iterum » adducto) alia cognoscuntur non sicut *primum cognitum*, » *sed sicut* propter *primam cognoscitivae virtutis causam.* »

(1) *Sum. theol.*, I p., q. LXXXIV, art. 3; cfr., art. 4 et 5.

(2) *Ibid.*, q. LXXXVIII, art. 3.

(3) *Ibid.*, q. LXXXIV, art. 6.

(4) *Ibid.*, q. LXXXV, art. 1.

(5) *Psychol.*, lib. IV, cap. II, art. 5, ubi Em. Zigliara scholasticam de idea- rum origine doctrinam tradens, adducendo alios D. Thomae textus, ostendit nunquam dari ideas actuales, nisi adsint phantasmata in quibus intellectus quasi inspiciat quae intelligere studet; siquidem, ut docet Angelicus (*sum. th.*, I p., q. LXXXIV, art. 7), « impossibile est intellectum secundum praesentis, » vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, » nisi convertendo se ad phantasmata » ; nec unquam dari phantasmata, nisi ex praevia sensuum perceptione. Quod non minus clare affirmat Princeps Scholae dicens (*sum. th.*, I p., q. CXI, art. 3) : « principium phantasiae est a » sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sen- » timus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non » potest imaginari colorem. »

(6) *De Veritate*, q. XVI, *de Synderesi*, art. 1.

(7) Quam distinctionem vide ab ipso Angelico expressam, *Quaestion. disp. ; de Virtutibus in communi*, q. I, a. VIII.

(8) *Sum. th.*, I p., q. LXXXVIII, art. 3, ad II ; — cfr. *ibid.*, ad I — et q. LXXXIV, art. 1.

Ex allatis autem textibus concludit Eminentissimus auctor, in hoc cum plerisque philosophis et theologis concors, nec ideam Dei nec ullam ideam a D. Thoma pro innata admitti.

Haec sufficiant ad controversias sive circa doctrinam ipsam, sive etiam circa variorum auctorum mentem de principiis innatis quibus idea Dei accipitur et evolvitur; nunc vera doctrina, abstractione facta a controversiis, nobis ita quaerenda est, ut controversias solvamus et demonstremus praedictos auctores, etsi apparenter discordes, esse quoad doctrinam fere unanimes. Ad quem scopum attingendum, varias ponam successive theses, quas auctoritate sive Scholasticorum sive Cartesianorum confirmabo, ut inde utriusque systematis unitas doctrinalis appareat.

77. I. Thesis. *Innatae dantur facultates intellectuales, ad Deum idealiter cognoscendum.*

Quae thesis vix probatione indiget. Cum enim Deum idealiter cognoscamus, nec haec cognitio in nobis esse possit, nisi in mente nostra creata fuerit capacitas et facultas hujusce ideae habendae, sequitur hanc facultatem esse nobis innatam. Quod Scholastici unanimiter admittunt, et Cartesiani non negant. Etsi enim Scholastici teneant cognitionem sensibilem a qua idea Dei abstrahatur, praerequiri; sensationem sentamen antecedentem cum ipsa idea universali, nec etiam facultatem sensationes experiendi cum facultate ideas eliciendi confundunt, et praeter sensus, tenent intellectuales potentias nobis innasci. Cartesiani vero, etsi ideam Dei nobis indesinenter praesentem esse teneant, nihilominus agnoscunt adesse in mente facultatem in qua haec idea perpetuo accipitur et cujus ope evolvi potest. Ex omnibus ergo, si excipiantur sensistae de quibus hic non agitur, innatae dantur in mente potentiae intellectuales.

78. II Thesis. *Innata non datur Dei idea actualis ante omne exercitium facultatum nostrarum.*

Per ideam hic intelligo cognitionem per intellectum, et per ideam actualem intendo cognitionem cujus consci sumus. Porro experientia constat et ab omnibus conceditur nullam Dei ideam cujus simus consci, nobis indesinenter,

nec a primo instanti dari. Hoc Scholastici tenent, sed et ipsi innatismi fautores affirmant. Per ideam enim Dei innatam, non idem ac nos per ideam Dei actualem intelligunt, cum hujus vocis sensum accipiant alienum a sensu quem huic voci tribuimus. A Scholasticis quidem per ideam, aliqua actualis cognitio intellectus designatur, pro innatismi vero fautoribus idea non est tantum cognitio actualis sed etiam quaelibet dispositio et inclinatio. « Cogitationis no-» men, inquit Philosophia Lugdunensis (1), omnes desi-» gnat mentis *affectiones et modos*, cujuscumque sint » generis, 1° perceptiones et cognitiones intellectus, sive » absque sensibus, sive sensuum ministerio comparatae, » 2° *voluntatis* propensiones et determinationes quibus vel » ad bonum in genere, vel ad bona particularia fertur. » Unde cum in eodem Cartesianorum systemate, idea sit quaecumque cogitatio ab intellectu elicita (n. 84), per ideam Dei a Cartesianis intelliguntur sive actus, sive dispositiones intellectus qui circa Deum versantur. Quam ideam proinde distinguunt in habitualem et actualem (2). Per ideam habitualem dispositionem permanentem et inconsciam intelligunt, per ideam autem actualem seu reflexam intelligunt cognitionem cui attenditur. Porro non asserunt ideam Dei hoc sensu actualem esse innatam, cum econtra contendant hanc ideam non dari actualem, nisi mens attendat et intellectus abstractione ideam consideret (3); ergo Cartesiani et Scholastici tenent non dari ideam Dei actualem nisi post mentis exercitium.

79. III Thesis. *Cognitio per ideam actualem, aliquam supponit mentis modificationem actualem seu speciem intelligibilem.*

Quam thesim prius probabo indicando quomodo mens speciatim ab objectis alterius generis moveatur, et postea

(1) Philos. Lugdun., *Metaph. specialis*, Pars II, Dissert. II, c. 1, art. 1.
(2) Cfr. Philos. Lugdun., *Logica*, dis. I, cap. I, art. 2.
(3) *Ibid.*

ostendam eamdem thesim aliquo sensu vero a Scholasticis et a Cartesianis admitti.

Cognitionem quamlibet actualem, eo ipso quod est transitoria, aliquam supponit in mente modificationem actualem. Cum enim haec cognitio actualis qua mens sive quid primitus noscit, sive jam antea scitis attendit, quid sit in anima transitorie existens, status mentis actualiter cognoscentis certe differt a statu ejusdem mentis actualiter non cognoscentis, proindeque idea actualis actualem mentis modificationem supponit.

Quomodo autem haec modificatio producatur et cujusnam sit generis breviter dicam a variis systematibus abstrahendo et principiis antea stabilitis utendo. Mens humana ad finem suum, id est ad cognoscendum Deum ordinatur. Cujuscumque generis sit haec ordinatio, certe consistit in aliqua dispositione, vi cujus cognitio Dei obtineri valet (n. 6), ac supponit facultates intellectuales Dei cognoscendi capaces. Ut autem hae facultates (sive jam in actu, sive in mera potentia supponantur) finem suum attingant, indigent motione aliqua qua a mera potentia ad actum, vel ab actu imperfecto ad actum novum et magis perfectum reducantur (n. 75). Quae motio non potest procedere nisi ab ente quod ipsarum movendarum capacitatem acceperit, et sicut non valet appetitus nisi ab ente appetibili (n. 28), ita non valet intellectus cognoscitivus nisi ab ente cognoscibili ad actum moveri. Sed ut facultas ad actum moveatur, non requiritur objectum movens ejusdem esse naturae ac facultas mota, nilque vetat objectum materiale ab intellectu cognosci. Objectum enim materiale ex virtute ipsi indita sensibus manifestatur, et ipsa cognitio sensibilis objectum materiale intellectui revelat; quamvis haec tria, scilicet objectum materiale et sensus et intellectus sint naturae omnino diversae. Siquidem singula eorum Deum modo sibi proprio imitantur, sed alterutrum eorum non potest Deum eodem modo imitari ac caetera (n. 10); unde dum se mutuo repraesentant, non possunt se invicem repraesentare quidditative, sed tantum analogice et per species: atque sicut cera quae

alterius est naturae ac sigillum ferreum quod in ipsa imprimitur, dum sub pressione ferri imaginem et formam sigilli repraesentat, cera manet, nec ferrum fit; ita sensus, v. g. visus, vel auditus sub impressione alicujus objecti sensibilis, v. g. campanae vibrantis, hujus objecti modificationes repraesentant, sed non inde visus vel auditus fit sicut campana aereus, sed manet sensitivus, et modificatio visum et auditum generans non est quid identicum, sed quid tantum analogum in objecto materiali et in sensibus. Similiter cognitio intellectualis earumdem rerum est res analoga non autem res identica cognitioni sensibili (n. 11); sicut et cognitio quam Angelus vel Deus de ipsis habet, non supponit substantias cognitas in angelo et in Deo adesse, sed tantum quid in angelo angelicum, et quid in Deo infinitum, cui res creatae sunt analogae.

Haec theoria quam ad impossibilitatem visionis intuitivae in naturalibus explicandum adhibui, et quae ad distinctionem inter varia cognitionum genera explananda requiritur, ex recentibus physicorum inventis mire confirmatur. Scientifice enim et ex multiplicibus experimentis demonstratum est sensationes nostras non esse identicas, sed analogas tantum rebus quae sentiuntur. Namque, ut ab hodiernis communiter recipitur, causa externa sensationum nostrarum est aliquis motus particularum materiae, et varietas perceptionum nostrarum non est nisi repraesentatio analogica variationum in vibrationibus materiae existentium.

Quid in se sint hae vibrationes et quid motus materialis nescimus, cum has res materiales, non nisi modo sensibili, vel modo intellectuali (intelligendo mutationem ut relationem entium) non quidditative sed analogice cognoscamus; attamen certe scimus modificationes materiam tali colore, vel tali sono donantes, non esse quidditative, sed analogice tantum easdem, quas visus et auris experiuntur. In materia enim color v. g. albus a rubro, et sonus buccinae a sono citharae, et sonus *do*, a sono *re*, vel a sono *mi*, non differunt, nisi ex variatione in directione, et amplitudine et numero vibrationum, quae v. g. pro septem discriminibus sonorum compu-

tatae sunt; dum in visus et auditus sensatione, nullus adest motus materialis, sed merum discrimen affectus.

Quod discrimen affectus est in sensu, repraesentatio vera, sed analogica discriminis materialis, et est hujus discriminis effectus. Ut autem hic effectus producatur, praerequiritur duo objecta disposita fuisse alterum ad sensationem talem producendam, alterum ad ipsam accipiendam; unde v. g. ut adsit visio, requiruntur in objecto viso capacitas movendi visum, et in oculis videntibus capacitas videndi. Sensus autem non moventur nisi rebus ad ipsos movendos ordinatis, nec objectum proinde percipiunt, nisi sub ratione quae ad ipsos attinet; unde campana ab oculis videtur et non auditur, et ab auribus auditur et non videtur, et a manibus tangitur et frigida sentitur, sed nec videtur, nec auditur (1).

Ut ergo adsit sensatio, requiritur actio reciproca duarum potentiarum quae se invicem et mutuo moveant ad actum. Etsi enim generatim una tantum potentia pro activa habeatur, dum altera passiva dicitur, et quamvis mutatio et modificatio in sola potentia passiva appareat; utraque potentia, scilicet potentia qua objectum materiale v. g. visibile visum movet, et potentia qua sensus, v. g. visus movetur, aliquo modo transeunt ad actum. Si enim objectum v. g. videndum, sine ullo actu et omnino immobile esset, jam careret omni colore, cum color sit ex motu materiae, et similiter objectum audiendum omni sono careret; unde objecta percepta sunt aliquatenus in actu et ex aliqua activitate suam existentiam manifestant. Similiter, etsi sensus generatim passivi dicantur, relative scilicet ad objectum cujus motionem accipiunt, nihilominus sunt etiam activi, eo sensu quod habent et in ipsa sensatione operationem. Ut enim notant D. Thomas (2), Suarezius (3) et alii, non possunt cognoscere nisi modificentur,

(1) D. Thomas, *sum. th.*, I p., q. LXXXV; — cfr. Dupont, *Ontologie*, th. X, n. 2.

(2) D. Thomas, III *Cont. Gentil.*, cap. XLIV et XLV; — et *de Veritate*, q. XVI *de Synderesi*, art. I, ad XIV.

(3) Suarez., *Metaphys.*, Disp. XLIII.

nec possunt modificari nisi ipsorum substantia modum novum sumat et proinde a potentia hujusce actus accipiendi, ad ipsum actum transeat.

Modus autem novus quem ex influxu objecti quod sentitur, sensus accipit, est aliqua repraesentatio analoga hujus objecti, et sicut impressio in cera accepta est repraesentatio analoga sigilli ferrei impressi, sic modificatio in sensibus accepta est repraesentatio analoga objectorum v. g. visorum, vel auditorum, vel tactorum, ita ut haec modificatio varietur ratione variationum in objecto. Ergo haec modificatio est vera imago et species objecti, nec minus recte dicitur hominem videri per imaginem et speciem sensibilem non tantum in oculis materialibus, sed et in ipso sensu visionis existentem, quam recte dicitur eumdem hominem quoad formam repraesentari per imaginem marmoream, et quoad coloram faciei repraesentari per imaginem ex coloribus depictam, et quoad vocem repraesentari per instrumenta recenter inventa et *phonographos* dicta, eo quod ex voce humana emissa modificationes accipiant analogas iis quae in organis vocis humanae sunt modificationes, modificationes que has servent et quasi scribant. Quae omnia scilicet statua marmorea et pictura colorata, et phonographus non sunt nisi materia cujus modificationes ita materialibus talis hominis modificationibus analogae sunt, ut (si vel lumine, vel motu externo in actum moveantur) imagines in nobis producant sibi analogas et proinde eamdem sensationem in nobis generent, quam ipse homo qui videtur vel auditur. Modificationes ergo sensibiles quas ex objectis sensu perceptis accipimus, sunt eorum imagines analogae, seu, ut cum schola loquar, species sensibiles.

Quamvis, ut antea notavi (n. 12), propter informationem corporis sensibilis per animam, corporis sensationes ab anima simul sentienti et intelligenti quidditative percipiantur; nihilominus si facultates animae intellectuales in actibus suis seorsim a facultatibus sensibiibus et abstractative considerentur, admittendum est has facultates intellectuales simili modo ab objectis sensu perceptis moveri ac sen-

sus a materialibus rebus moventur. Ut ergo objectum sensibiliter visum intellectus noster cognoscat, requiritur ut hoc objectum intellectualiter et sub ratione universali repraesentet. Quae repraesentatio non potest existere nisi per aliquam intellectus modificationem in qua accipienda intellectus erit simul agens et patiens, agens scilicet in quantum a potentia hujus modificationis accipiendae ad actum transiet; patiens vero in quantum ad hunc actum non transiet, nisi ex objecti sensibilis cogniti determinatione et conformiter ad hoc objectum. Modificatio autem qua intellectus objecta cognoscet erit et ipsa imago seu *species* analogica objecti, ast haec species jam non erit sensibilis, ut in sensu, sed intellectualis; erit quidem repraesentatio analoga objecti, sed per modificationem ipsius substantiae intellectus et proinde substantialiter intellectualem; sicut imago marmorea alicujus hominis est repraesentatio analoga hujus hominis, sed repraesentatio per modificationem marmoris quae proinde est substantialiter marmorea, et sicut species sensibilis est repraesentatio analogica objecti visi, sed repraesentatio per modificationem sensuum quae proinde est substantialiter sensibilis.

Ut vero haec modificatio in intellectu existat, duo requiruntur, siquidem est simul intellectualis et repraesentativa objecti : primo ut adsit intellectualis substantia capax repraesentandi objectum sub ratione universali, cum proprium intellectus sit res sub ratione generali concipere; secundo ut praesens sit aliquod objectum, capax movendi intellectum ad hanc repraesentationem accipiendam et generandam. Circa quas conditiones duo observari liceat postea evolvenda.

1° Ad objectum sensibile idea universali concipiendum, sufficit ex parte intellectus ejus substantia, quae res non nisi universaliter cognoscit, nec requiritur aliqua cognitio seu idea praevia entis universalis, sicut ad objectum specie sensibili cognoscendum, sufficit ex parte sensus v. g. visus ejus substantia, nec requiritur aliqua cognitio et sensatio praevia colorum.

2° Objectum quodlibet potest movere intellectum ad repraesentationes non tantum objecto immediate agenti, sed et aliis objectis analogicas. Quod praesertim verum est de intellectu qui cum res repraesentet modo universali et insigniatur facultate abstrahendi et respectus particulares rerum notarum separatim considerandi, praeter objecta immediate visa, alia etiam per abstractionem et etiam per discursum cognoscere potest.

80. Quae thesis est doctrinae Scholasticorum omnino conformis. Ex Scholasticis enim intellectus objecta cognoscit ope specierum intelligibilium. Quae species sunt simul analogice repraesentativae objectorum et intellectuales. Unde Cartesiani de scholastica doctrina errant, nec ipsam intelligant, dum supponunt species intelligibiles Scholasticorum esse quid sensibile et intellectui extrinsecum, quas proinde quasi inutiliter adductas rejiciunt. « Forte in hac contro» versia, inquit Cardinalis Zigliara (1), non parvam par» tem habet verborum aequivocatio ; ergo experiar, et ut » potero melius rem explicabo. Procul dubio si *ideae* seu » *species intelligibiles* in intellectu existentes intelligantur ut » *imagines* materialiter sumptae, rejiciendae omnino sunt, » qui important materialismum...Verum *imago* non hoc sensu » materiali et sensibili semper sumitur, sed quandoque usur» patur in sensu exclusive materiali, ut, cum S. Scriptura » dicit quod anima nostra est creata ad imaginem et simili» tudinem Dei, et quod verbum divinum sit imago consubs» tantialis Patri ; utimur enim nominibus sensibilium ad » enuncianda spiritualia, quae tamen scimus non nisi *ana*» *logice*, cum rebus sensibilibus convenire. Ita proportione » servata de ideis est dicendum. » Quam doctrinam paulo antea (2) jam tradiderat eminens auctor in duobus articulis quorum hi sunt tituli : « Idea est quid accidentale in mente

(1) Zigliara, *Sum. philos., Psychol.*, n. 31, § VI.

(2) *Ibid.*, n. 30, § III et IV ; — cfr. Sanseverino, *Dynamilogia*, n. 175 ;— Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin*, ch. III, p. 62.

» nostra existens », et « Idea est quid spirituale in se sumpta. » In ultimo autem articulo dicit : « Haec affectio » idealis et objectiva non potest esse, ut est manifestum, » quid substantiale, sed est *modificatio quaedam accidentalis* » *ipsius intellectus.* » En ergo thesis mea ex assensu viri, quo loquente Schola auditur, scholasticis doctrinis omnino conformis.

81. Hic autem transeunter observare juvat cum quanta analysis subtilitate, Scholastici hanc intellectualem modificationem sine qua intellectus nil cognoscere valet distinxerint. Ex dictis, ut intellectus saltem in cognitione sensibilium v. g. rosae (ne de veritatum deductarum cognitione agam), ad actum transeat, requiritur ipsum ab objecto jam sensibiliter cognito et, ut aiunt, phantasmatibus imaginato determinari. Cum autem ex una parte non possit fieri haec determinatio, nisi ipse intellectus modificetur, et per operationem propriam imaginem efformet objecti *intellectualem*; cum insuper ex altera parte haec modificatio non possit esse objecti cogniti manifestativa et cognoscitiva, nisi recipiatur et cognoscatur quatenus imago objecto analoga, Veteres duplicem intellectus non quidem physice successivam, sed tempore simultaneam (1), etsi vere distinctam, operationem admiserunt; unam qua imago objecti est *intellectualis*, seu qua intellectus imaginem efformat intellectualem, unde est rosae repraesentatio *intellectualis* in intellectu ; alteram qua intellectus hanc imaginem recipit, quatenus est *imago objecti* in qua objectum cognoscitur.

Posita vero duplici operatione, duplicem posuerunt etiam intellectum : *intellectum* scilicet *agentem* et *intellectum possibilem seu passivum. Intellectui agenti* operationem qua, loco imaginis sensibilis in phantasia sensibili existentis, imago *intellectualis* analoga efformatur. Quae ipsa operatio propter varios status in quibus intellectus agens in efformatione modificationis intellectualis respici potest, et ipsa subdivitur

(1) Sanseverino, *Dynamilogia,* n. 192; — Bourquard, *loc. cit.,* p. 66.

in varias operationes quae ab aliis ut realiter distinctae, ab aliis ut logice tantum variae habentur (1). Unde dicitur intellectus agens convertere se ad phantasmata, eo quod, praesentibus phantasmatibus, ad actum movetur; vel illuminare phantasmata, eo quod objecta cognoscenda jam non lumine et repraesentatione sensibili, sed lumine et specie intellectuali illustret; vel abstrahere species intelligibiles a sensibilibus, quod, inquit Suarezius (2), « nihil est aliud, quam » virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem » eamdem naturam, quam phantasma repraesentat, modo » tamen quodam spirituali. » Ad intellectum autem possibilem pertinet ipsa cognitio objecti et proinde dicitur speciei ab intellectu agente formatae receptivus, et objecti sic repraesentati cognoscitivus.

Quae distinctio in omnibus entibus alia objecta imitantibus inveniri posset; unde in imagine cerea v. g. qua homo carneus repraesentatur, distingui potest ratio qua imago haec est imago substantialiter cerea, et ratio qua est imago hominis carnei repraesentativa; sed haec distinctio speciali modo adducenda est, ubi agitur de rebus vita insignitis et quae vi propria ad actum transeunt. Unde in operationibus quibus sensationes generantur, cum Suarezio (3) distinguenda esse videtur operatio *sensus agentis* qua *sensibilis imago* formatur, et operatio *sensus possibilis* qua objectum sic repraesentatum noscitur. Quam quidem distinctionem in sensibus D. Thomas non admittit (4); sed ipsam non negligit, nisi eo quod supponat imagines a sensibus formatas ejusdem esse generis ac res materiales (quod verum est, si in eodem genere omnes res quae non sunt intellectuales implicantur, sed negandum est si admittitur respectus in quo ratiocinamur (n. 79). Caeterum quidquid sit de aliis rebus, certe, cum imagines intellectuales sint alterius generis ac objecta quae

(1) Suarezius, IV *de Potentiis animae*, cap. II, n. 14.
(2) *Ibid.*, n. 18.
(3) Suarezius, III *de Potentiis animae*, cap. IX, n. 10.
(4) D. Thomas, *sum. th.*, q. LXXIX, art. 3, ad I.

analogice repraesentant, cumque nihilominus intellectus haec objecta vere cognoscat, in intellectu omnino legitima et accurata est distinctio inter intellectum agentem et intellectum possibilem a Scholasticis adducta.

Nec minus legitime distincta est modificatio intellectus, quatenus est intellectus agentis, et quatenus est intellectus possibilis effectus, in *speciem impressam* et *speciem expressam* seu *verbum mentis*. Cum intellectus agens non sit ipse cognoscitivus, sed viam tantum ad cognitionem praeparet, imaginem formando qua cognitio fiet ; haec imago ab ipso intellectualiter formata assimilatur impressioni, qua cera per modificationem non substantialem, sed in substantia modalem et accidentalem, disponitur ad repraesentandum imaginem sigilli, et dicitur species impressa. Cum vero ab intellectu possibili ope hujus speciei impressae, objectum cognoscatur, modificatio quatenus intellectum possibilem constituit in statu cognitionis, dicitur imago expressa seu verbum mentis (1), eo quod in ipsa objectum cognitum intellectui exprimitur ; sicut virtute impressionis sigilli, datur in cera imago expressa et repraesentativa objecti, et sicut in sensibus virtute modificationis sensibilis, quae species sensibilis impressa dicitur, sensus fit objecti repraesentati cognoscitivus, per modificationem quae verbum imaginatum vocatur (2). Sed quidquid sit de his distinctionibus magis subtilibus, indubia est mens Scholasticorum de necessitate alicujus modificationis intellectus, ut adsit objecti cognitio actualis.

82. Nec alia est ipsorum innatismi fautorum doctrina. Etsi enim species intelligibiles Scholasticorum, ut falsas rejiciant, eo quod vocibus delusi, sibi suadeant has species non esse mentis modificationes, sed quid sensibile inter sensationes et intellectum medium tenens (3), et contendant intellectum

(1) D. Thomas, *Quodlibet* V, art. 9.
(2) Cfr. Zigliara, *Psychologia*, n. 35. § II et VII.
(3) V. g. Maret. *Philosophie et Religion*, 5e leçon, p. 111.—Cfr. Cartesii *Meditationem tertiam*.

sine rebus sensibilibus intermediis ab objecto cognito immediate affici ; dum species intelligibiles quoad verba rejiciunt, ipsas quoad doctrinam accipiunt et propugnant ; tenent enim non posse quid idealiter cognosci, nisi in ipso intellectu non sensibiliter, sed intellectualiter repraesentetur, et nisi proinde intellectus aliquo modo ex ejus cognitione afficiatur ; unde cogitationes intellectuales quas ab ideis subjective sumptis non distinguunt, vocant mentis affectiones et modos (1). Quod ergo sit discrimen inter has modificationes intellectus quae sunt objectorum repraesentativae, et eas quae species intelligibiles a Scholasticis vocantur ?

83. IV Thesis. *Modificatio intellectus sine qua idealis cognitio dari nequit, non est objectum intellectum et cognitum, sed est solummodo medium quo intelligitur et cognoscitur.*

Haec enim modificatio talis est ut ipsius non simus conscii, nec ipsam cognoscere possimus, nisi ex dicursu ; et sicuti, ad aliquem sonum audiendum, dantur nonnullae modificationes sive in sensibus externis, sive in sensu interno, quae penitus ignorantur, etsi medium sint necessarium quo sonus auditur ; ita modificationes intellectus nostri sunt medium quo objecta cognoscuntur, sed non sunt objectum cognitum, ut indubia experientia constat.

Quod certe a Scholasticis affirmatur, cum dicant species intelligibiles esse cognitionis non objectum *quod*, id est objectum cognitum, sed solummodo objecto *quo*, id est medium et instrumentum quo cognoscitur (2). Hoc autem affirmant non tantum de speciebus impressis, quarum ope intellectus possibilis cognoscit ; sed etiam de ipso verbo mentis, quod est actus cognitionis, et de quo tenent (3) ipsum esse objectum *in quo* cognoscitur, non autem rem cognitam. In qua

(1) Ita Phylosoph. Lugdun., *Metaph. specialis,* Pars. II, Dis. II, cap. I, art. 1 ; — Ita et Ubaghs, *Anthropologie psychologique,* n. 118 ; — vel Maret, *Philosophie et Religion,* lec. II, p. 242.

(2) Cfr. Zigliara. *Psychol.* n. 51, § III ; — Sanseverino, *Dynamilogia,* n. 172 ; — Bourquard, *loc. cit.,* p. 62.

(3) Cfr. Zigliara, *ibid.,* n. 56, § VI.

assertione Cartesiani a Scholasticis certe non discordant, cum horum systema ex eo praecise rejiciant, quod arbitrentur species intelligibiles pro objecto cognitionis a Scholasticis haberi (1).

V. Th. *Objectum cognitionis intellectualis ab intellectu non creatur, nec ab intellectu objective pendet.*

Quae thesis demonstrari posset ex absurditate conclusionum quae ex ejus negatione logice manarunt. Cum enim Kantius posuisset cognitiones intellectuales non esse nisi formas subjectivas mentis cogitantis, alii observantes ideam infiniti et universalis in nobis dari, tenuerunt infinitum non esse a nobis distinctum et Pantheismum docuerunt; dum alii observantes homines esse finitos, etsi infiniti cogitatores, admiserunt infinitum et finitum sicut etiam ens et nihilum esse quid unum et idem, scepticismumque professi sunt. Quae conclusiones absurditate sua veritatem thesis nostrae fulciunt. Nobis ergo animadvertere sufficiat hanc nostram doctrinam a Scholasticis sicut et a Cartesianis defendi. Omnes enim tenent cognitiones intellectus esse veras, objectaque harum cognitionum, quomodocumque noscantur, talia existere qualia repraesentantur, nec proinde alia repraesentari, quam existunt, sive cognita objecta sint sensibilia, sive suprasensibilia, sive particularia, sive universalia.

84. *De modo quo cognitio idealis Dei actualiter habetur per principia innata.* De his mens Scholasticorum et Cartesianorum prius inquirenda est, quam solutio detur; porro cum cognitio Dei idealis possit sub duplici respectu considerari, sive ratione modificationis qua mens constituitur Dei cognoscitiva, sive ratione relationis cum objecto ideae, vi cujus cognitio habet objectum verum; seu, ut aliis verbis utar, cum possit spectari idea Dei quatenus subjectiva, vel quatenus objectiva; successive stabilire conabor Scholasticos et Cartesianos vocibus diversis de idea Dei sub utro-

(1) Cfr. Gratry, *de la connaissance de Dieu*, ch. VI, *Descartes*, § IV. 2ª editio, p. 351.

que respectu observata eadem docere, vel saltem non sibi contradicere.

In praevio autem notandum est (n. 78) per cogitationes, a Cartesianis omnes mentis modificationes designari; ideam autem esse pro ipsis speciem cogitationis, eam scilicet cogitationem quae est ipsius intellectus modificatio. Cum enim Cartesiani judicia non intellectui sed voluntati adscribant (1), in ipsorum systemate non aliae possunt dari intellectus cognoscitivi operationes et modificationes, quam ideae, quae proinde subjective consideratae, possint conformiter ad principia cartesiana definiri cogitationes ab intellectu elicitae. Cum autem ideae in mente Cartesianorum non sint nisi speciales cogitationes, quae generali modo de cogitationibus nostris, in ipsorum systemate affirmantur ideis in eodem systemate applicantur; unde Cartesiani mentem suam de ideis manifestant, sive ex suis assertionibus de cogitationibus in genere, sive ex sua doctrina de ideis in specie. Quaenam sit autem eorum mens, et utrum a mente Scholasticorum differat nunc inquiramus.

Quoad respectum subjectivum, Cartesiani ideas sicut et omnes cogitationes, seu mentis operationes distinguunt in actuales et habituales; Scholastici vero distingunt inter actus quibus mens cognoscit et operatur, et etiam potentias et habitus quorum ope actus eliciuntur. Porro, ut breviter ostendam, 1° eadem a Cartesianis *ideae et cogitationes actuales* vocantur, quae Scholastici *cognitionem idealem*, vel mentis operationem, et *actum* simpliciter vocant; et insuper 2° eadem quae a Cartesianis *cognitio habitualis et innata*, et cogitatio habitualis dicuntur, a Scholasticis *facultates, habitus et dispositiones* mentis vocantur.

1° Idem a Cartesianis per cogitationes actuales, et per ideas actuales intendi, quod a Scholasticis per operationes mentis et ideas simpliciter dictas intelligitur, apparebit sive

(1) Philosophia Lugdunensis, *Logica*, Diss. II, cap, I, art. II; — cfr. thesim meam *de certitudine.....*, n. 3 et 36.

ex notionibus quae de his ab utraque schola afferuntur, sive etiam ex characteribus qui ab utroque systemate his tribuuntur.

Cartesiani cogitationes actuales ex eo distinguunt, quod sunt transitoriae, dum aliae modificationes animae quas etiam cogitationes sed cogitationes habituales vocant, sunt permanentes. Inter actuales autem cogitationes, aliquas admittunt directas quae vix attenduntur et aliquas reflexas quarum conscientiam habemus vividiorem (1).

Porro omnibus notum est a Scholasticis omnes mentis modificationes non dici cogitationes ; sed distingui has modifitiones quæ sunt ex una parte in modificationes *permanentes*, sive essentiales ut potentias, sive non essentiales ut habitus et dispositiones, et ex altera parte in modificationes *mere transitorias* quae sunt mentis sive passiones sive actiones. Quae passiones et actiones possunt esse, sicut et cogitationes actuales Cartesianorum, sive directae, sive reflexae seu conscientia attenta cognitae ; unde a cogitationibus in sensu cartesiano intellectis non differunt.

Simili modo idea a cartesianis dividitur in *actualem et habitualem*, et actualis dicitur idea transeunter percepta. Haec autem idea actualis non differt ab actu intellectus qui a Scholasticis cognitio idealis seu cognitio per speciem intelligibilem dicitur ; quem actum nempe iidem Scholastici tenent esse quid mere transiens ac a statu permanenti et habituali intellectus, sive actum quo v. g. Deus transeunter cognoscitur praecedenti, sive hunc actum sequenti, omnino differens. Ex notionibus ergo ab utraque Schola allatis, idem est idea Dei actualis Cartesianorum, ac cognitio Dei per speciem intelligibilem Scholasticorum.

85. Quod confirmatur ex eo quod de origine et evolutione hujus ideae Cartesiani et Scholastici eadem affirmant. Si enim Scholasticis credatur, idea Dei sic generatur. Data

(1) Cfr. Philosophiam Lugdunensem, *Metaph. special.*, Pars. II, Diss. II, cap. I, art. 1, qu. 4°.

cognitione per sensus seu sensatione aliqua, intellectus sibi efformat ideam rei sensibiliter cognitae et etiam aliarum rerum universalem; deinde per ratiocinium concludit quanta fuerit causa rerum quas cognoscit, sicque ideam Dei infiniti explicitam concipit, simul ac Dei ejusdem existentiam explicite sibi demonstrat. — Si vero Cartesianorum assertiones audiantur, sensatio aliqua dat occasionem intellectui ideas actuales sibi formandi (1). Negant iidem Cartesiani in hoc cum Scholasticis concordes, sensationem hanc praeviam esse cognitionem intellectualem vel universalem, sed tenent ideam intellectus non esse universalem, nisi ex vi intellectui propria. « Auxiliante abstractione, inquit Philo- » sophia Lugdunensis (2), ideas universales *effingimus*, dum » ex objectis *singularibus* ea detrahimus, quibus singularia » constituuntur, ad illasque tantum proprietates attendimus, » quas cum multis aliis habent communes. » Asserunt praeterea iidem auctores (3) ideas nostras non nisi hac abstractione et reflexione actuales et particulares fieri; unde primae cognitiones nostrae sunt magis confusae et universales; nec etiam ideam Dei infiniti actualem distinguere valemus, nisi data occasione distinguendi inter entia finita et infinitum. Cui distinctioni locum dant sive objecta externa, sive ipsius animae operationes et discursus. Ergo, si rebus potius quam vocibus attendatur, idea Dei actualis eodem modo acquiritur et evolvitur, sive Scholastici sive Cartesiani audiantur, et inde iterum probatur idem a Cartesianis ideam actualem vocari, quod Scholastici dicunt cognitionem per species intelligibiles.

Discrimen autem inter voces quibus utuntur, inde potius oritur quod Scholastici teneant ante hanc ideam actualem, non dari in mente, nisi facultatem hujus ideae acquirendae; quae facultas etsi ad hanc ideam acquirendam dispona-

(1) Philos. Lugd. *Metaph. special.,* Parte II, Diss. II, cap. IV, art. 3, q. II, obj. 6°.
(2) Philos. Lugd. *Logica,* Diss. I, cap. I, art. 2, § III.
(3) *Ibid.*

tur; hac idea omnino caret et est relative ad ipsam sicut tabula rasa; dum econtra ex Cartesianis ante Dei ideam actualem, datur ejusdem Dei idea habitualis et innata, quae ab essentia mentis nostrae separari nequit et perpetuo cogitatur.

86. 2° In his autem iterum, nil nisi quaestionem de vocibus inveniendam existimo; siquidem Cartesiani *per ideam innatam et habitualem*, idem intelligunt quod Scholastici per *facultatem* idea carentem et per *habitus et dispositiones* menti sive infusas sive acquisitas. Quod probare praecipue conabor ex notionibus quas Cartesiani de cogitationibus habitualibus et de ideis innatis tradunt, et etiam ex argumentis quibus ideae Dei innatismum astruere intendunt.

Ex notione quam de cogitationibus habitualibus tradunt, manifestant Cartesiani se hoc nomine vocare, quod Scholastici facultates, habitus et dispositiones animae vocant (1). Ex Philosophia Lugdunensi (2), in qua Scholae cartesianae mens indubie exprimitur, « Cogitationis nomen omnes desi- » gnat mentis affectiones et modos, cujuscumque sint gene- » ris. » Cogitationes vero habituales, eas definit quae menti permanenter inhaerent; quas cogitationibus actualibus opponit (n. 84) et vocat etiam habitus simpliciter, dividitque in habitus infusos et acquisitos (3). Unde patet per cogitationis habitualis nomen, designari mentis facultates et dispositiones sive innatas sive acquisitas, quae sunt mentis affectiones et modi. Quod confirmatur ex eo quod tenent Cartesiani quasdam harum cogitationum habitualium esse animae essentiales, ita ut non possit anima esse humana, nisi eis insigniatur (4), et ita ut cogitatio ad mentem se ha-

(1) Cfr. Gratry, *de la connaissance de Dieu,* ch. VI, Descartes, § III, ubi astruit ideas innatas Cartesianorum non esse aliud quam dispositiones facultatum nostrarum, sive intellectus, sive appetitus; quas dispositiones ipse Gratry, sicut et nonnulli hodierni (cfr. Bourquard, *Théorie de la connaissance,* ch. V, § 4), sensibilitati tribuit (alio modo ac a Scholasticis intellectae) et vocat sensum divinum.

(2) *Metaph. special.,* P. II, D. II, cap. I, art. I, qu. 3°.

(3) *Ibid.,* q. 4°.

(4) *Ibid.,* art. III.

beat, « quemadmodum extensio se habet ad materiam (1). » Non tantum cogitationes in genere, sed speciatim *ideas innatas* tenent Cartesiani ideas esse « non quidem *actuales*, verum ad naturam habituum accedentes (2) ». Ipsas cognitionibus rerum in memoria servatarum habitualibus assimilant, quae penitus inattentae esse possunt, imo et ignoratae (3), sed tamen semper existunt, ita ut non possit mens humana dici tabula rasa relative ad ipsas, speciatim relative ad cognitionem Dei.

Idearum autem innatarum et praesertim innatae ideae Dei existentia ex variis argumentis ab ipsis probatur, ex quibus natura harum idearum magis clare apparebit. Probatur speciatim (4) 1° ex eo quod mens est essentialiter cogitans, nec potest esse, nisi aliquibus characteribus essentialibus insigniatur; 2° eo quod sive idea Dei, sive desiderio felicitatis, sive notione honesti praediti sumus, quae omnia a sensibus cognosci nequeunt et proinde non nisi intellectu cognoscuntur; 3° ex communibus fidei christianae rudimentis circa peccatum originale, et effectus baptismi in parvulis, siquidem ideae innatae habituales statui ex infusione gratiae in mentem nascenti assimilandae sunt.

Ex quibus omnibus constare videtur Cartesianos per ideas innatas nil aliud intelligere quam id quod per facultates animae, ejusque habitus et dispositiones Scholastici intelligunt. Scholastici enim tenent mentem ante primam cognitionem actualem, non esse merum nihilum, sed facultatibus ab essentia mentis inseparabilibus ad Deum cognoscendum insigniri; quibus addunt nonnullas dispositiones mentem permanenter afficientes, quae possunt vel a nativitate existere, vel labore, studioque acquiri. Unde mentem dicunt quidem tabulam rasam relative ad cognitionem actualem qua caret, sicut et mens etiam ideis innatis in sensu Carte-

(1) *Ibid.*, in prooemio.
(2) Philos. Lugd., *Metaph. special.*, P. II, Diss. II, cap. IV, art. 3, q. II.
(3) Ibid., Resp., ad III.
(4) *Ibid.*

sianorum praedita, dicenda est tabula rasa relative ad cognitionem reflexam et attentam, cum in ipsa nulla talis inveniatur cognitio ; sed mens et in primo instanti a nullo Scholasticorum dicitur tabula rasa, eo sensu quod omni dispositione ad verum careat. Eo ipso enim quod est anima, insignitur voluntate et intellectu. « Nemini dubium est, » inquit Zigliara (1), animae nostrae inesse essentialiter facul- » tatem intellectivam naturaliter curiosam, ut ait Seneca, » oculo semper aperto ad aspiciendum, ut cum Augustino » loquar, praepotenter denique inclinatam et directam ad » veritatem intelligendum, quoties haec illi sese obtulerit ; » quae directio a S. Bonaventura etiam species vel idea innata » vocatur. » Ergo ideae innatae a Cartesianis admissae realiter non differunt a facultatibus et dispositionibus quas Scholastici, menti humanae tribuunt.

Praeterea omnes characteres quos Cartesiani ideis innatis subjective sumptis adscribunt et omnia argumenta quibus earum existentiam astruunt his facultatibus et dispositionibus et ipsis solis conveniunt. Hae enim facultates sic dispositae, non sunt actus quibus actualiter veritatem cognoscamus, nec res quae ipsae actualiter cognoscantur, sed quid sunt ad naturam habituum accedens. Inter ipsas aliae acquiri possunt, scilicet dispositiones et habitus ; aliae autem a nativitate nobis insunt, scilicet facultates sine quibus anima non potest concipi, cum sint menti humanae essentiales. Ipsarum ergo existentia, sicut Cartesiani de ideis innatis asserunt, probatur, 1° ex eo quod ipsis anima exui nequit, quin desinat esse anima humana, et etiam 2° sive ex idea Dei, sive ex desiderio felicitatis, sive ex notione honesti quibus insignimur. Hae enim ideae et appetitiones non possunt in sensibus inveniri, nec meris sensationibus tribui, nec etiam ab objectis sensibilibus in tabula rasa generari ; sed generantur ab ente qui ex Dei dispositione aptatum est

(1) Zigliara, *Psychologia*, n. 52, § IV ; — cfr. Dupont, *Ontologie*, Th. XXXVI.

ad ipsa, positis ponendis, generanda. Hoc autem ens non est cognitio actualis antecedens, ut omnes fatentur; quid sit ergo, nisi intellectus capax cognoscendi. Quae mentis capacitas est quid reale in ipsa existens et ad actum transit primum ope sensationum facultates intellectuales ad actum determinantium, etsi actum earum non adaequate producentium. Haec quidem animae dispositio potest dici cognitio, sed tantum in sensu valde improprio, sicut amor finis ultimi dicitur amor, antequam producatur, eo quod sit appetitu producibilis (n. 29-31). Sed Cartesiani clare manifestant se per ideas innatas nullam cognitionem actualem intendere, ex comparatione quam, in tertio argumento quod retuli, ab infusione gratiae sumunt ad naturam hujus ideae explicandam; gratia enim in nobis infunditur per modum habitus. Discrimen ergo inter Cartesianos et Scholasticos quoad principia innata quibus Deum cognoscimus non est de rebus, sed tantum de vocibus, siquidem quod a Cartesianis vocatur idea innata et cognitio habitualis, a Scholasticis vocatur sive dispositio, sive habitus sive facultas qua cognoscitur et potentia ad cognoscendum.

87. Si vero cognitio idealis Dei consideratur quatenus objectiva, et quatenus Dei repraesentativa, non videtur majus inter Scholasticos et Cartesianos adesse discrimen. Omnes enim tenent cognitiones nostras aliquod supponere objectum a mente distinctum et independens, ut jam notatum est (n. 83); et praeterea Cartesiani (1) sicut et Scholastici contra Ontologistas (n. 141) negant Deum ipsum esse objectum cognitionis immediatum. In tribus tamen punctis sibi invicem de hoc contradicere videntur.

1° Cartesiani tenent ex idea Dei posse ejus existentiam concludi, quod Scholastici negant: sed de hoc puncto postea agemus et stabilietur utriusque systematis unam esse, de hoc argumento doctrinam (n. 176-198), et etiam Cartesianos affirmantes ideam infiniti per actus successivos evolvi, rea-

(1) Cfr. Philos. Lugdun., Pars. II, Disp. II, cap. IV, art. 1.

liter non contradicere Scholasticis dicentibus hanc ideam per actus successivos non evolvi sed acquiri (n. 93).

2° Cartesiani tenent sensationes corporis cognitioni supra-sensibilium obstare, dum Scholastici affirmant easdem sensationes eidem cognitioni utile imo et absolute necessarias esse; sed in articulo sequenti (n. 99) probabitur utramque assertionem veram esse eo quod sensationes noceant clarae Dei cognitioni, removendo voluntatis attentionem, et nihilominus ad eamdem cognitionem necessariae sint, cum moveant intellectum ad ipsam.

3° Scholastici tenent ideas universales ex quibus intellectus proficiscitur ad existentiam Dei stabiliendam, ab intellectu ex cognitione sensibilium generari, eo quod universale in rebus sensibilibus et particularibus existat fundamentaliter, etsi non realiter (1); dum Cartesiani tenent universalia nullo modo existere in rebus sensibilibus sed per solum intellectum evolutione idearum innatarum cognosci.

In qua controversia iterum de solis vocibus quaestio esse videtur. Scholasticorum enim si mentem accurate inquiras, jam intelliges ex ipsis universalia nec in rebus sensibilibus individuis, nec in sensationibus existere, in qua certe affirmatione cum Cartesianis concordant. Si vero ab iisdem Scholasticis quaeratur quare ab intellectu potius quam a sensibus universalia cognoscantur, certe non aliam indicabunt causam quam intellectus constitutionem, quae a Deo nobis in creatione data est. Cum autem idem per ideas innatas Cartesiani, ac Scholastici per facultatem intellectualem ad verum cognoscendum dispositam ex dictis intelligant, jam patet Scholasticos dicentes intellectum universalia intelligere propter constitutionem quam a Deo accepit, concordare cum Cartesianis tenentibus mentem universalia cognoscere propter ideas innatas a Deo ipsi inditas. Si tandem a Scholasticis iterum quaeratur quare universalia ab intellectu cognita, fundamentaliter in re existant; hoc repetent ex essentia metaphy-

(1) Zigliara, *Ontologia*, n. 6.

sica rerum individuatarum quae ab intellectu cognoscitur. Quae essentia metaphysica est id quo res in se non repugnat et necessario possibilis est, proindeque id quo res aliae multae, rei cognitae similes, existere possint. Si autem nulla adest, inter elementa quibus essentia rei constituitur, repugnantia, hoc est ex relatione cum intellectu divino omnia possibilia concipienti (1). Unde etsi objectum particulare ab intellectu per essentiam suam cognitum, non sit universale, exhibet tamen menti essentiam suam quae ex relatione cum intellectu divino universalis est; proindeque veritas universalium ab intellectu cognitorum habet fundamentum immediatum in rebus particularibus, et fundamentum mediatum et ultimum in intellectu divino (2) . Quae omnia generatim a Cartesianis non negantur. Revera admisit Cartesius essentiam rerum non esse metaphysice necessariam, sed a libera Dei voluntate pendere; at in his affirmandis non videtur intendisse essentiam rerum metaphysicam, qualis a Scholasticis intelligitur, sed tantum essentiam physicam, quatenus in tali individuo actuatur et a libera Dei voluntate pendet (n. 145). Ipsius vero plerique discipuli quaestionem de essentia metaphysica ponentes ipsam eodem modo ac Scholastici solverunt (3). Quae assertiones de objectivitate ideae Dei postea (n. 132-143) amplius evolventur, sed ex dictis jam apparet doctrinam Cartesianorum et Scholasticorum eamdem esse de principiis innatis, quatenus sunt medium ad ideam Dei accipiendam et evolvendam.

88. Mente utriusque systematis jam cognita, facilis evadit solutio quaestionis positae de modo quo cognitio Dei idealis per principia nobis innata acquiritur et evolvitur.

Principia enim innata quibus haec cognitio accipitur et etiam, postquam accepta fuerit, evolvitur, non alia sunt quam facultates sive cognoscitivae, sive etiam, ut explicabitur (n. 98), appetitivae intellectus nostri, quae ad hanc ideam

(1) Cfr. Zigliara, *Ontologia*, n. 9 et 10.
(2) Cfr. *ibid.*, n. 11, § IX et X.
(3) Philosophia, Lugdunensis. *Metaphysica generalis*, cap. II.

generandam necessariae sunt. Cum vero in appetitu nulla appetitio (n. 29-31), nec ulla in intellectu cognitio (n. 78) existat, nisi hae facultates ad actum transeant; cum insuper hae facultates ad actum transire nequeant, nisi ab objecto aliquo moveantur (n. 7); jam patet haec principia non esse media per se sufficientia ad cognitionem Dei idealem accipiendam aut evolvendam. Alia ergo praeter ipsa requiruntur media, quibus ad actum determinentur. Utrum haec media in rebus sensibilibus, utrum in institutione humana, utrum in actione divina reponenda sint, in articulis sequentibus inquiretur; haec autem stet.

Conclusio articuli: *Nostra Dei idea explicatur per principia nobis innata, sed non sufficienter.*

ARTICULUS II.

DE REBUS SENSIBILIBUS, PROUT SUNT MEDIUM AD IDEAM DEI MANIFESTANDAM ET EVOLVENDAM.

89. Non unica est omnium systematum doctrina de quaestione nunc a nobis solvenda. Etsi enim Cartesiani ex dictis de modo quo idea Dei subjective accipitur et evolvitur eadem ac Scholastici teneant; nihilominus de rebus sensibilibus, prout sunt medium ad ideam Dei manifestandam, contraria affirmant. Siquidem dum Scholastici asserunt cognitionem sensibilium, ad quamlibet ideam Dei actualem acquirendam praerequiri; Cartesiani eamdem cognitionem et etiam omnes sensationes habent pro obstaculo, quo scientia suprasensibilium potius impeditur quam adjuvatur. Ipse vero in successivis thesibus stabilire conabor quomodo res sensibiles intellectum nostrum movere valeant ad cognitionem universalium, et etiam ad ideam Dei primo confusam et postea claram; simulque stabiliam quomodo eadem sensibilia voluntatem et, mediante voluntate, intellectum a

consideratione suprasensibilium retardent, ita ut haec sensibilia sint ad explicitam Dei ideam ab intellectu obtinendam simul adjuvamen necessarium et obstaculum maximum. Unde Cartesiani invenientur etiam in his cum Scholasticis concordes, et concludi poterit insufficientia solorum sensibilium ad ideam Dei claram nobis conferandam. Ad quam demonstrationem instaurandam sint theses sequentes.

I Th. *Omne ens est remote saltem cognoscibile et appetibile.*

Illud ens cognoscibile et appetibile est quod capax invenitur sive per se, sive per entia intermedia movendi intellectum et appetitum nostrum. Cum autem intellectus noster et noster appetitus ad Deum ipsum cognoscendum et appetendum ordinata sint, ab omnibus entibus moventur, in quibus aliqua Dei similitudo invenitur. Cum autem nullum ens detur, quod Deum analogice non imitetur (n. 10), nullum datur ens quod sub aliquo respectu non sit nobis cognoscibile et appetibile; cumque insuper varia objecta non nisi, positis conditionibus ex dispositione Dei et ex natura rerum requisitis, facultates nostras moveant; nonnullae res nobis non cognoscuntur in se, sed tantum per alias res et ope discursus vel testimonii, et aliae nobis non appetuntur propter se, sed tantum propter alias quas immediate appetimus. Sed omne ens nobis est sive immediate, sive mediate appetibile et cognoscibile; quod aliis verbis exprimitur, dum affirmatur, omne ens Dei veritatem et bonitatem participare, seu omne ens esse verum et bonum.

II Th. *Res sensibiles cognoscibiles sunt intellectui, qui potest ipsas idealiter repraesentare.*

Quomodo res sensibiles, quatenus individuae, ab intellectu, qui omnia universaliter cognoscit, percipiantur, quaestio est inter philosophos agitata, sed nobis hic non tangenda. Stabilire sufficiat res sensibiles posse ab intellectu idealiter repraesentari, seu cognosci. Hoc autem experientia constat, sicut et ex iis quae modo asserui. Cum enim res sensibiles sint entia vera, ab intellectu repraesentari valent per ideam in se intellectualem, simul ac sensibilium repraesentativam. Imo cum facultates animae non possint ad

actum primum (n. 7) transire nisi ab aliis objectis movean-tur, cumque propter unionem corporis et animae, objecta creata externa animam afficere nequeant, nisi intermediis sensibus ; post Scholasticos tenendum est primam ideam ex motione sensuum acquiri. Non autem inde sequitur primam ideam esse rerum sensibilium ut sic cognoscitivam ; contrarium enim ex thesi sequenti constabit.

90. III Th. *Prima idea qua intellectus res sensibiles percipit, est idea confusa entis universalis.*

Quae thesis ab omnibus Scholasticis (1) et a Cartesianis de idea actuali admissa, praemissis quibusdam de claritate et confusione idearum notionibus, breviter astruetur. Ideae, ex dictis sunt rerum cognitarum repraesentativae. Sed haec repraesentatio est plus minusve clara, prout characteres rei repraesentatae proprii accuratius distinguuntur. Cum enim intellectus noster, dum ideam generat, varios objecti respec-tus pro libitu nostro consideret, talis respectus considerare valet, ut objectum possit ab omnibus aliis discernere. Quae discretio ex maxima parte mihi videtur appetitui intellectum moventi tribuenda. Etsi enim intellectus sit ideae elicitivus, etsi ipse propter majorem aptitudinem sive innatam sive acquisitam res distinctius cogitet ; nihilominus idearum dis-tinctio attentioni cogitantis praecipue tribuenda est ; unde ideae nostrae clarae erunt, si respectibus quibus res ideata a caeteris rebus discriminatur, recte attendamus. Attentio vero illa nascitur ex quadam electione respectum sub quo rem consideremus determinante ; quae determinatio non ipsi intellectui qui non est nisi cognoscitivus, et necessitatus, sed appetitui ad quem electio pertinet et qui intellectum ad hunc vel illum rei consideratae respectum movere potest, tri-buenda est ; unde in alia thesi (2) fusius demonstravi clari-

(1) Cfr. D. Thomam, *sum. th.*, q. LXXXV, art. 3 ; — *I Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 3 et alibi ; — cfr. Zigliara, *Psychologia*, n. 41, § IV, — et Dupont, *Ontologie*, th. V.

(2) *De certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur*, n. 31 et seq. — Cfr. praeter auctores ibi indicatos, D. Thomam, III *Cont. Gent.*,

tatem idearum nostrarum et evidentiam veritatum subjectivam ex magna parte a voluntate pendere. Quae observatio maximi momenti est, ut ex consectariis inde fluentibus constabit.

Ex dictis ergo ut idea alicujus objecti clara appareat, requiritur attentio ad characteres hoc objectum specificantes ; ut autem haec attentio detur, requiritur aliqua motio qua appetitus seu voluntas intellectum aptet ad respectum rei considerandum, et ut appetitus hanc motionem intellectui imprimat, requiritur in hac attentione aliquam inveniri utilitatem et appetibilitatem ; siquidem appetitus non nisi propter appetibile agit (1).

Porro in prima cognitione ideali ab intellectu elicita, cum nullum objectum ab intellectu antea cognitum fuerit, proindeque solum objectum primo cognitum considerctur, nulla apparet utilitas in consideratione variorum respectuum quibus a caeteris objectis nondum cognitis discerni valet ; unde non distinguitur hoc objectum, nisi quatenus aliquod ens, sine determinatione characterum quibus individuatur. Quando autem alterum objectum altero actu posterius cognoscetur, curiositas naturalis vel etiam alia motiva cognoscentem movebunt ad considerandum respectus quibus hoc ens secundo notum ab ente prius noto distinguitur, et sic praeter ideam entis in genere, alia acquiretur minus communis.

Quae observatio psychologica indubia est. Ex carentia enim attentionis praedictae, qui alicui scientiae non studet, permulta non respiciet, quae homo harum rerum peritus propter curiositatem naturalem et utilitatem quam in dis-

cap. X ; — *de Veritate,* q. I, *de Veritate,* art. III, X et XII ; — q. XV, *de ratione inferiori et superiori,* art. III, ad I ; — q. XVIII, *de Cognitione Primi hominis,* art. VIII, ad I ; — et praesertim, q. XXII, *de Voluntate,* art. XII, ad II, et art. XV in corp. ; — Suarezium, *de potentiis animae,* lib. V, cap. I, n. 3, et cap. VII, n. 2 ; — et inter hodiernos, Jaugey, *de actibus humanis,* n. 134.

(1) *De certitudine judicii...,* n. 9, 13 et 14,

tinctione invenit, accurate observabit. Unde v. g. Parisinus qui agros nunquam invisit, etsi plantas in hortis publicis viderit, et ipsas, si voluisset, quoad minimas partes distinguere valuisset, nihilominus de eis non habebit nisi ideam confusam omnibus communem, ita ut segetem ab hordeo non discernet ; dum agricola forsan minus doctus has plantas quas colit ab invicem, propter utilitatem quam in hoc invenit, dignoscet, sed nihilominus caeteras herbas floriferas quas pede quotidiano calcat, ab invicem non distinguet ; dum vir botanicae scientiae deditus, neglectis forsan segete et hordeo, non nisi de characteribus minimis, quibus flosculi oculo nudo invisibiles in familias et classes distribui valeant, curabit. Cujus rei ratio praecipua mihi ponenda videtur in attentione ab appetitu jussa propter aliquam utilitatem, non autem directe in cognitionibus jam acquisitis ; siquidem homo omnino inscius, si vellet his characteribus minimis attendere, ipsos distinguere absolute et physice posset ; quamvis difficilius ex defectu cognitionis aliorum characterum quibus illos comparet.

Hoc autem posito, prima cognitio nostra a quocumque objecto moveatur, non erit nisi de ente in communi, eo quod sola ratio entis, non autem characteres enti prius cognito exclusive proprii, considerabuntur. Sic infantulus primo matrem videns, ipsam intellectualiter cognoscet, quasi aliquod ens ; si autem secundo cognitionis actu, vocem ejusdem matris audierit, his attendet characteribus quibus vox audita a coloribus visis discerni potest ; atque si in tertio cognitionis actu suam matrem manu tetigerit, iis characteribus attendet quibus sua mater non est tantum quid visibile, et quid audibile, sed etiam quid tangibile ; unde ideam ex actibus successivis acquiret qua matrem suam a caeteris objectis discernere poterit ; sed in prima cognitione nullum characterem potius matri quam alii objecto specialem distinxerat.

Quae res ut clariores efficiantur, exemplo utar valde simplici. Ponamus aliquam imaginem quam aliquis infantulus pingere nisus est, et qua matrem suam repraesentare voluit.

Quae imago ita imperfecta est, ut quis forsan a te petet cujusnam rei hic adsit pictura. Si ad intentionem pingentis attendas, dices hanc esse matris ejus imaginem; si vero de solis characteribus in pictura datis cures, respondere poteris ipsam esse cujuslibet rei repraesentationem, eo scilicet sensu quod pictor quilibet peritus novos characteres addendo, ex hac imagine confusa, pro libitu suo educet sive imaginem matris infantuli, sive alterius hominis, sive forsan leonis, vel arboris vel cujuscumque objecti, eo quod colores positi nullam rem determinatam, sed quodlibet objectum repraesentare valeant. Hoc modo cognitio primi objecti nobis noti indeterminata est. Sed sicut manus infantuli capax fuisset matrem suam ope colorum datorum, distincte pingendi, si quis pictor alius hanc manum direxisset; ita etsi intellectus nondum sit cognitionibus instructus, absolute loquendo, physice capax esset, ut videtur, saltem quosdam objecti characteres distincte considerandi, si ipsis attenderetur; sed attentio haec a voluntate quae intellectum regit jubenda, ab hac voluntate non imperatur, eo quod nulla in hac distincta attentione utilitas appareat.

91. Ex dictis vero patet rationem propter quam prima idea chronologice sumpta est de ente in communi, differre a ratione propter quam universale est objectum proprium nostri intellectus. Ens enim in communi est objectum primo cognitum, eo quod in primo intellectus actu non nisi ad considerationem entis in communi attendamus; universale vero est proprium objectum intellectus, eo quod intellectus ex natura ipsi a creatore data, res omnes cognoscat, quatenus in multis rebus actuabiles, et ipsum ens in communi sicut et caetera entia hoc modo universali percipiat. Ex hac observatione patet contra Hegelianos cognoscere modo universali, non idem esse ac modo indeterminato cognoscere, et praeterea, si locus esset, demonstrari posset qua ratione idea entis in genere per abstractionem scientificam habita, respectu claritatis differat ab idea entis in genere, quatenus in primo actu cognitionis habetur. Sed notare sufficiat hanc ideam entis in communi posse separatim per abstractionem considerari,

numquam autem considerari separatam, eo sensu quod ens omnibus characteribus carens haberetur ut actuabile.

92. IV. Th. *Prima idea nostra non est idea Dei propria.*

Per ideam enti propriam, intelligo ideam huic soli enti convenientem, ipsumque definientem ; porro prima idea nostra, non est eo sensu idea Dei propria. Haec quidem idea-prima, cum sit indeterminata, posset de Deo analogice pronunciari, eo quod Deus sit ens, etsi alio modo ac creaturae ; ad hanc insuper ideam formandam proxime quidem ab objecto sensibili motus sum, remote vero ex appetibilitate summi boni et ex lumine aeternae veritatis determinatus sum (n. 28, 89 et 140) ; sed haec idea nullatenus est Dei propria, seu ipsi soli conveniens. Dum enim ens in genere cogito, aliquid cogito quod nullis characteribus Deo propriis, nec speciatim infinitate vel aseitate insignitum apparet.

93. V. Th. *A cognitione sensibilium potest mens nostra ad ideam Dei propriam transire.*

Ut adsit idea Dei propria, sufficit in nobis adesse ideam soli Deo convenientem et quae aliquem characterem exhibeat soli Deo proprium, v. g. aseitatem, aeternitatem, vel infinitatem. Quo charactere Deus in prima cognitione agnoscatur controvertitur inter philosophos, quorum alii Deum prius ut ens a se, alii prius ut ens infinitum cognosci affirmant. A qua controversia quam, agendo de argumentis quibus existentia Dei demonstratur, implicite postea solvam (n. 199), nunc abstinere liceat ut quaeratur tantum, utrum mens a cognitione sensibilium possit ad ideam Dei infiniti transire ; quod videtur a Cartesianis negatum, sed tamen affirmandum est.

Revera mens humana non potest ex cognitione sensibilium, sine ulla deductione, cognitionem idealem entis infiniti acquirere. Prima enim idea confusa entis in genere quam ex ipsis abstrahit, non est idea infiniti in actu, quamvis possit dici idea infiniti in potentia, eo quod enti infinito analogice competat, sicut et entibus creatis quidditative competit; similiter idea clara et distincta rerum finitarum et creatarum postea habita non est idea infiniti, nec entis increati, unde

infinitum ex cognitione rerum creatarum directe non concipitur; sed sicut idea Dei causae primae, ex contingentia rerum concluditur (n. 169), ita idea infiniti ex reflexione in ideam objectorum finitorum, et in capacitatem animae nostrae acquiritur. Ex dictis enim ad Deum infinitum cognoscendum nati sumus, et irrequiete movemur donec hoc objectum perfecte cognoscamus (n. 33). Cum autem intellectus noster in rebus sensibilibus nil nisi finitum et imperfectum inveniat, ex reflexione in se ipsum, et speciatim in suum appetitum, ejus attentio movetur ad ens omnia finita transcendens, quod concipiendi mens nostra capax est, cum ad hoc nata sit, et cujus imaginem in omnibus rebus invenit. Unde idea infiniti ex objectis quidem finitis agnoscitur, sed indirecte et per aliquem discursum qui existit, etsi ejus natura ab intellectu ipsum eliciente non attendatur (n. 149).

Cujus discursus instrumentum non potest esse nisi intellectus noster suprasensibilium cognoscendarum capax; cujus etiam discursus bonitas attentionem nostram ad ipsum eliciendum movens ex appetitu virtuali summi boni quem bona finita jam possessa quietare non valent appetitur; cujus tandem discursus praemissa una facultatum nostrarum capacitate datur; et sic intelligi potest quod a Cartesianis affirmatur de impossibilitate accipiendi ideam infiniti ex objectis sensibilibus, et de necessitate idearum innatarum ad ipsam manifestandam; siquidem ex dictis (n. 86), per ideas innatas nil aliud ac nos per facultates intellectuales intelligunt. Si ergo Cartesiani vocem ideam eodem modo intelligerent ac Scholastici, et pro cognitione actuali tantum sumerent, nec facultates nobis innatas ideas vocarent, nobiscum affirmarent quod verbis aliis docent, scilicet: a cognitione sensibilium posse mentem nostram ad ideam Dei infiniti propriam transire.

94. VI. Th. *Etsi propria sit idea Dei, quam ex creaturis accipimus, non est nisi deductiva, analogica et inadaequata.*

Quae triplex assertio est iteratio doctrinae in praesenti dissertatione jam multoties traditae. Per ideam deductivam seu mediatam ea intelligenda est, quam non ex praesentia

objecti, immediate et sine auxilio alterius ideae accipimus, sed ad quam non nisi per discursum pertingimus; porro talem esse ideam Dei ex eo constat, quod Deum directe non cognoscimus, sed tantum ex dircursu (n. 36 et 93).

Per ideam vero analogicam ea intelligitur, quae non est quidditativa, nec ens cognitum per repraesentationem ejusdem generis ac suam essentiam manifestat; porro demonstravi ideam Dei quidditativam non posse nobis naturaliter dari, nec etiam ordinarie supernaturaliter obtineri, nisi in statu termini per visionem intuitivam (n. 11, 13, 35, 48, 49). In praesenti autem vita et in cognitione naturali Deum non cognoscimus nisi per analogias ex variis entibus sumptas (n. 35); cumque varia entia varios Dei respectus imitentur, Deum unum et simplicem, ratione debilitatis nostri intellectus non concipimus, nisi quatenus variis attributis et perfectionibus insignitum, quas revera omnes continet sed eminenter et modo simplici. « Diversitatis ergo vel multi-» plicitatis nominum Dei causa, ait D. Thomas (1), est ex parte » intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam essen-» tiam videndam, secundum quod est; sed videt eam per » multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in » speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non » indigeret pluribus nominibus. »

Insuper idea nostra Dei est inadaequata (2) seu incomprehensiva. Idea Dei adaequata seu comprehensiva ea est quae rem cognitam adaequat in tola sua comprehensione, id est in tota complexione intensiva et extensiva suarum notarum, seu qua res tantum noscitur quantum cognosibilis est. Porro ex eo quod Deus sit infinite cognoscibilis, sequitur ipsum a nulla creatura etiam supernaturaliter elevata posse adae-

(1) D. Thomas, *de Potentia*, q. VII, art. 7; — cfr. Franzelin, *de Deo*, Th. XIII.

(2) D. Thomas, *s. th.*, I p., q. XII, art. 7; — III *Cont. Gent.*, c. 55; — *De Veritate*, q. VIII, *de Cognitione Angelorum*, art. 18; — cfr. Franzelin, *de Deo*, th. XVIII; — Thomassinum, *de Deo*, lib. IV, cap. 19; — Zigliara, *Critica*, n. 7, § VI.

quate concipi (n. 14) nec intuitiva notione, nec etiam deductiva cognitione, eo quod in nullius entis creatione possit infinitam suam potentiam totam profundere. Unde Deus dicitur habitare lucem inaccessibilem (1).

Etsi nostra Dei idea non sit nisi deductiva, analogica et inadaequata, nihilominus vera est; siquidem ex creaturis quibus existentiam dedit, Dei existentiam deducimus; ex perfectionibus quas in his creaturis posuit, Ipsius infinitas perfectiones analogice agnoscimus; et tandem ex negatione omnis imperfectionis in Ipso, Ejus infinitatem, quantum modulo nostro possibile est, aequamus. « Habitudo causae, inquit » Doctor Angelicus (2), in effectu non pertingente ad aequali- » tatem suae causae, attenditur secundum tria, scilicet secun- » dum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod » effectus consequitur de similitudine causae suae, et secun- » dum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione; et sic » tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei... Et » primo secundum quod perfectius cognoscitur ejus produc- » tio et efficacia; secundo, prout nobiliorum effectuum causa » cognoscitur, quia cum ejus similitudines altiori modo ge- » rant, magis eminentiam ejus commendant; tertio quod » magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quae » in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius quod cognos- » citur ex omnium *causa*, et *excessu*, et *ablatione*, » — De quibus omnibus benevolum lectorem ad auctores remitto (3).

95. VII Th. *Idea Dei quam ex cognitione sensibilium, omnes ratione utentes sibi efformant, variis claritatis gradibus fulget.*

Ideam Dei ab omnibus ratione utentibus accipi postea dicam (n. 201). Hoc caeterum facili experientia constat et principiis a nobis positis est omnino conforme. Mens enim

(1) I Tim. VI, 1.

(2) D. Thomas, *in Boeth. de Trinitate,* in prooem., q. I, art. 2; — cfr. *de Potentia,* q. VII, art. 5, ad II; — et *sum. th.,* I p., q. XII, a. 12.

(3) Cfr. Franzelin, *de Deo,* th. XII. et Thomassinum, *de Deo,* lib. I, cap. XVIII et XIX, et praesertim, lib. IV, cap. VII-XII.

humana ita appetit infinitum, ut ab idea objectorum sensibilium semel cognitorum ad ideam Dei prima sponte erigatur, sicut avis quae, statim ac pennis quibusdam insignitur, ad coelum volitat; et in hoc sensu notio Dei dicitur nobis naturaliter nota, sicut Eminentissimus Franzelin erudite demonstrat (1). Hanc autem Dei ideam sive in prima origine, sive post ejus evolutionem, varios pro variis circumstantiis accipere gradus, non minus certa experientia patet. Tot enim admittit perspicuitatis gradus, quot sunt intellectuum cognoscentium actus. Ut autem jam notavi pro ideis quibuscumque (n. 90), pro idea Dei subjective considerata, notionis claritas tum a vi innata vel acquisita intellectus cognoscentis, tum etiam praecipue ab attentione quam voluntas imperat vel in actibus anterioribus imperavit, certissime pendet. Unde distinguendum est inter ideam Dei valde confusam, quam rudes qui ad suprasensibilia nunquam serio attenderunt, vel docti vix attenti accipere valent, et ideam Dei valde claram quam homines docti simul ac attenti eliciunt.

96. VIII Th. *Mens humana ratione utens, non est in impotentia absoluta sibi efformandi ideam Dei maxime claram, ope exclusiva cognitionis sensibilium* (2).

Antequam thesis probetur, ejus sensus explicandus est, dicendo quid per *mentem humanam ratione utentem*, simulque *ope exclusiva cognitionis sensibilium*, et quid per *impotentiam absolutam* intelligam.

Dum dico : *mens humana ratione utens*, intelligo mentem humanam cum omnibus facultatibus, quibus naturaliter insignitur ; dum addo : *ope cognitionis sensibilium*, suppono mentem in corpore sano et objectorum externorum cognoscendorum capax ; dum autem adjicio : *ope exclusiva cognitionis sensibilium*, excludere intendo omne auxilium, quod huic menti dari posset, ex societate cum caeteris hominibus et ex ipsorum magisterio et institutione.

(1) Franzelin, *de Deo*, th. VII.

(2) Franzelin, *de divina Traditione*, P. III, cap. III, § III, n. 3, p. 608 ; — cfr. Dupont, *Théodicée*, Th. VIII.

Qua ratione autem *impotentia absoluta* ab *impotentia moralí* distinguenda sit nunc aperiendum est. Impotentia absoluta seu physica ea est quae nullo modo ab agente vinci potest; impotentia autem moralis ea est quam agens aliquo medio vincere posset, sed quam non vincet, eo quod medio ad ipsam vincendam necessario, propter imbecillitatem voluntatis naturalem, non utetur. Quam distinctionem maximi momenti aliquibus explicationibus et exemplis illustrare licet. Homo segnis et pravae indolis (si ad solum respectum naturalem actuum attendatur) absolute capax est ducendi vitam non minoribus laboribus plenam, quam S. Vincentius a Paulo. Cum enim posset pro libitu suo et ex conatu voluntatis hoc jubentis, Singulos actus a Beato Vincentio patratos et ipse patrare, potest etiam, absolute loquendo, hos omnes actus elicere; si enim supponas voluntatem sufficienter generosam, vires nec intellectui nec corpori deerunt, ad haec opera perficienda. Unde pro tali homine segni, non adest impotentia absoluta horum actuum faciendorum; sed adest impotentia moralis ex ejus voluntatis debilitate nascens; certum est enim ipsum segnitati naturali indulgentem, vitam otiosam potius quam vitam activam ducturum esse.

Cujus impotentiae causa in voluntate ultimo residet. Ipsius quidem voluntatis segnities potest ex majoribus physicis obstaculis activitatem impedientibus nasci; sed talia in nostra hypothesi obstacula non apparent quae voluntatem necessitent (secus enim impotentia posset etiam dici absoluta); sed talia tantum adsunt, ut voluntas seu appetitus, etsi contrarium eligere valeat, tamen ad unam partem maxime inclinetur. In primis actibus suis voluntas nondum omnino expedita huic inclinationi necessario indulget, in posterioribus autem, cum intellectus per judicium practicum alterutram agendi rationem, sive inclinationi conformem, sive eidem inclinationi contrariam, cognoscat, et voluntas alterutram eligere possit, adest in actibus voluntatis, libertas aliqua plerumque valde minuta (1), et quae saepesaepius non suffi-

(1) Cfr. Thesim meam *de Certitudine*, n. 8.

cit ad actuum moralitatem generandam, eo quod bonitas vel malitia horum actuum vel non cognoscatur, vel non attendatur.

Distinguenda est ergo impotentia moralis quae aliquo actu possibili vinci posset, ab impotentia absoluta quae nullo medio vinci valet, et haec distinctio maximi est momenti, utpote quae a theologis saepe adhibetur, et speciatim dum tenent homines esse ad omnes culpas naturaliter vitandas et ad omnes errores naturaliter fugiendos non quidem absolute sed moraliter impotentes, et quae nobis ad nonnullas quaestiones elucidandas inserviet.

Posui ergo mentem humanam propriis facultatibus et cognitione sensibilium, non autem institutionis adjutorio utentem, non videri in absoluta impotentia acquirendi ideam Dei maxime claram, id est ea claritate et distinctione fulgentem, qua v. g. in philosopho sanae doctrinae adhaerente fulget. Hoc enim indubium est. Siquidem philosophi ope rationum intellectu intelligibilium et demonstrabilium hanc ideam ita elucidant, ut sit maxime clara; mens autem cujusque hominis ratione utentis, dummodo his rationibus modo debito et in ordine logico attendat, capax est intelligendi philosophorum observationes et sibimet efformandi hanc ideam valde claram. Potest etiam, si vult, his omnibus observationibus ex se ipso attendere; possum enim intellectum meum applicare ad considerandum in rebus contingentibus dari unam causam primariam, et etiam ad considerandum hanc causam non esse causam contingentem, sed esse ens a se et necessarium. Quarum conclusionum veritas, attentis praemissis, per se patet, nec confirmatione auctoritatis humanae indiget ut clara fiat. Unde, absolute loquendo, possum hanc conclusionem per meas vires, et sine magisterio assequi, cum voluntas mea possit attentionem ad hos respectus jubere, et attentione ad hos respectus semel jussa, intellectus veritatem distincte percipiat. Quod autem de hoc argumento, etiam de aliis omnibus verum est; unde mens humana, ut ex postea dicendis (n. 117 et 118) fusius confirmabitur, non est in absoluta impotentia ideam Dei claram

ope solarum cognitionum sine magisterio acquisitarum, sibi efformandi.

Nec objiciatur usum sermonis sive oralis, sive alterius absolute requiri, ut haec idea clara obtineatur, et hunc sermonem non posse nisi institutionis ope accipi; namque etsi aliquorum signorum usus videatur non tantum moraliter sed et absolute necessarius, ut ideae nostrae suprasensibilium acquirantur et evolvantur (n. 116); signa absolute necessaria non alia sunt, quam ea quibus res suprasensibiles analogice tantum notas, sub signo rerum sensibilium, et, ut aiunt Scholastici, per phantasmata nobis repraesentamus; porro certissime patet haec signa a mente attenta posse eligi ad Deum idealiter repraesentandum, simul ac Ipsum quatenus causam rerum concipimus. Unde ex nullo capite mens humana est in impotentia absoluta ideam Dei clare concipiendi.

97. IX. Th. *Mens humana ratione utens est in impotentia morali sibi formandi ideam Dei aliquatenus claram, ope exclusiva cognitionis sensibilium.*

Ad hanc enim ideam claram sibi efformandam, requiritur ut intellectus ad varios hujus ideae respectus attendat, et etiam ut hanc ideam cum caeteris ideis conferat. Intellectus quidem ex dictis (n. 96) est hujus inquisitionis capax, sed voluntas est moraliter incapax se determinaudi ad convenientem attentionem modo constanti et sufficienti imperandam. Quae impotentia ex duplici praecipuo capite oritur, ex eo sulicet quod, Deo ignoto, bonitas cognitionis hujus ignoratur nec proinde voluntatem sollicitare potest, et etiam ex eo quod in inquisitione ad hanc ideam clarificandam necessaria, maximus labor et proinde aliquod malum appareat, quod voluntatem ab hac inquisitione retrahit.

Appetitus revera tendit ad infinitum intellectualiter possidendum (n. 25), nec quid in rebus creatis appetit, nisi ex virtuali summi boni appetitione (n. 31); dum autem objectum in quo suum bonum consistit, sufficienter non cognoscitur, potest inter bona creata, unum vel alterum pro fine eligere et extra cognitionem Dei, felicitatem quaerere (n. 26). Imo dum hunc Deum non nisi confuse cognoscimus, bonum

praecipuum nobis videtur adesse in solis objectis sensibilibus, quae prima distincte cognovimus ; unde in clara idea Dei acquirenda, nulla nobis apparet bonitas nec appetibilitas, proindeque voluntas attentionem mentis nostrae non movebit ad inquirendas veritates, quarum ope nostra Dei idea clarior evadat.

Praeterea appetitus noster appetit quietem in objecto suo (n. 33) ; unde labor ut sic ipsi videtur fugiendus, nec labori se subdit, nisi major appareat in objecto per laborem obtinendo bonitas, quam in ipso labore arduitas; porro cum ante omnem Dei claram cognitionem et independenter ab omni institutione, nesciatur respectus eligendus, ut idea Dei clara appareat, necesse est multa tentamina iterari, priusquam verus et foecundus respectus detegatur. Unde in attentione ad res suprasensibiles, multus labor apparet, dum minima utilitas videtur, proindeque moraliter impossibile est talem attentionem modo permanenti, ut requireretur, a voluntate juberi. Unde ut acquisitio clarae Dei ideae moraliter possibilis evadat, aliquod requiritur auxilium, quo bonitas inquisitionis appareat, et labor ejusdem disquisitionis minuatur. Quod auxilium, ut postea dicemus (n. 115), nobis praebebitur per institutionem humanam, quae utilitatem hujus inquisitionis nobis manifestabit, simulque viam ad finem obtinendum ita demonstrabit, ut inutilia tentamina non requirentur et labor inquisitionis non tantum materialiter minuetur, sed etiam quasi penitus tolletur ; siquidem hic labor, cum ad bonum maximum obtinendum a nobis suscipiendus sit, omni arduitate carere saepius videbitur, ex antiquo et semper vero adagio : *ubi amatur, non laboratur.*

Ut autem natura impotentiae moralis de qua ago melius intelligatur, comparatione facili libenter utar. Ponamus aliquem thesaurum ignotum, vel aliquam aurifodinam in sinu alicujus montis latere. Quisque hominum erit in potentia absoluta ipsam reperiendi ; quisque enim potest viam quae ad hunc montem per varia praecipitia ducit, inire, et ope laboris minimi terram in determinato loco ita fodere, ut

post dimidiam horam thesaurum possideat ; sed tamen homo quilibet nostrae Galliae est in impotentia morali hanc fodinam possidendi. Etsi enim plerique divitias appetant, cum haec aurifodina nesciatur, nulla utilitas apparet in hoc itinere tentando, unde pro insano haberetur, qui viam hanc iniret. Insuper una tantum est via ad aurifodinam per praecipitia ducens, et unus tantum locus quo aurifodina e terra emergit ; porro, etsi cognosceretur aliquem thesaurum hic forsan esse, quis per tot praecipitia verum iter et verum locum invenire speraret, quis ab hoc incepto non retraheretur ex necessitate millia itinera ad mortem ducentia tentandi, priusquam verus locus inveniretur. Unde nisi quis aurifodinam cognoscens, ipsam manifestet simul ac iter ad ipsam ducens, nemo ad hunc locum ibit ut terram fodiat. Simili impossibilitate pleraeque veritates detegi non possent ab hominibus caeterorum hominum institutione carentibus. Revera his qui jam docentur, nonnullae veritates vel ex attentione ad praemissas varias, vel saepesaepius casu inveniuntur ; sed cum necesse sit hominem suis viribus solis derelictum non tantum semel, sed centies millies tali casu felici adjuvari, ut mille respectus ad claram Dei ideam acquirendam requisitos successive consideret ; talis casus in vita octoginta annorum vix semel dabitur ; imo dari moraliter non poterit, siquidem inclinatio appetitus ad sensibilia proclivis et laborem abhorrens a tali consideratione omnes retardabit. Stat ergo thesis nostra sicut et praecedens de potentia physica, ratione intellectus, sed de impotentia morali, ratione appetitus, in qua versamur acquirendi ideam Dei claram sine auxilio caeterorum hominum.

Quae confirmare juvat ex iis quae Cardinalis Franzelin de eadem distinctione scripsit, et mire explanavit. Postquam posuit casum hominis extra societatem degentis, quaestionem de notionibus quas in tali statu acquirere posset his verbis solvit (1) : « Ad distinctiorem declarationem possumus

(1) Franzelin, *de divina Traditione*, Parte III, cap. III, § III, n. 3, p. 607.

» considerare in homine facultates subjectivas intellectus et » voluntatis.... Jam in statu illo abnormi propositio objecto- » rum pro intellectu non quidem omnino deficit, sed est ad- » modum manca; externa excitatio et subsidia pro voluntate » quae in societate sunt plurima, ibi fere desunt. Conceptus » igitur intellectuales et prima rationalia judicia intellectus » efformabit quantum sponte et necessario enascuntur ex » objectorum licet manca propositione. »

Deinde postquam primas ideas et prima judicia quae sic sponte acquiri possunt aliquatenus definivit, inter quae confusam Dei ideam annumerat, addit : « Cum mens (his) » primis ideis et judiciis jam informata est, posset homo » *(possibilitate physica)* libera et deliberata voluntate atten- » tionem figendo in objecta et reflectendo ad se ipsum, » suasque jam acquisitas cognitiones, pervenire ad ulterio- » rem aliquem profectum et expolitiorem cognitionem; atta- » men ex ipsa confusione et obscuritate cognitionum, ex » modo minus accomodo, quo objecta consideranda sistun- » tur, ex defectu omnis considerationis externae pro volun- » tate, ex sensualium cupiditatum vigore, difficultates tantae » sunt, ut oriatur *moralis impotentia* perveniendi in condi- » tione tam abnormi et connaturalibus praesidiis destituta, » ad gradum aliquem sufficientem claritatis et distinctionis » idearum et cognitionum. »

98. X. Th. *Cognitio sensibilium elucidationi et evolutioni ideae Dei directe prodest, simul ac indirecte obstat, dum intellectui, ad ideam hanc eliciendam praebet materiam, simul ac voluntatem ab attentione necessaria jubenda avertit.*

Utraque assertionis pars ex dictis indubia est. Siquidem cognitio sensibilium formationi et evolutioni ideae Dei, ita prodest, ut ad hanc cognitionem absolute necessaria sit. Intellectus enim nisi hac cognitione prius informaretur, incapax esset ullam ideam generandi, cum sine auxilio externo maneret in mera potentia (n. 88 et 89), et caetera auxilia externa, ut institutio, supponant mentem ex cognitione sensibilium jam nonnullas ideas habentem, quod postea (n. 118) probabitur. Unde verum est Scholae effatum *nil*

est in intellectu quod non fuerit in sensu, dummodo non proferatur, quasi significans intellectuales cognitiones non esse nisi sensationes emendatas et perfectas, sed intelligatur quasi exprimens intellectum non posse ad ideas, judicia et argumenta transire, nisi priori actu res sensibiles intellectualiter cognoverit; quae intellectualis cognitio ipsa sensationes praesupponit. Unde cognitio sensibilium praerequiritur ad omnem cognitionem intellectualem sive confusam sive claram.

Eadem autem cognitio sensibilium non quidem formationi primarum idearum, sed formationi idearum subsequentium de suprasensibilibus, et praesertim elucidationi et evolutioni earumdem idearum maxime obstat sub alio respectu. Cum enim ex dictis voluntas ad quietem in bonis sensibilibus, potiusquam in suprasensibilibus in hac vita imperfecte notis quaerendam inclinetur (n. 97); cumque ex alia parte intellectus clare non cognoscat nisi ea quibus ex impulsione voluntatis attendit; cognitio et fruitio sensibilium, dum voluntatem a suo vero fine avertit, evolutionem ideae Dei impedit. Quae inordinatio de facto est effectus peccati originalis nec in natura integra extitisset, sed tamen non est contra naturam et in statu purae naturae existere potuisset, ut explicatum est (n. 18 et 26 et 63). Ergo cognitio sensibilium elucidationi et evolutioni ideae Dei directe prodest, simul ac indirecte obstat.

99. Corollarium. *Scholasticis affirmantibus sensus praebere auxilium ad suprasensibilium cognitionem necessarium, Cartesiani affirmantes sensus cognitioni eorumdem suprasensibilium obstare, apparenter quidem, sed non realiter contradicunt.*

Utraque enim assertio vera est et admittenda, imo ab utroque systemate quamvis variis vocibus admittitur. Scholastici enim dum asserunt intellectum non nisi a cognitione sensibilium ad cognitionem suprasensibilium transire, minime negant voluntatem ad sensibilia inclinari, et Dei cognitionem inde saepesaepius impediri (n. 97). Cartesiani autem affirmantes mentem nostram a cognitione Dei excultiori, ex pondere sensuum retrahi, mentem intelligunt, quatenus intel-

lectu et voluntate instructam, et cum inclinationi voluntatis ad sensibilia potius attendant, exprimunt attentionem intellectus ad suprasensibilia fore majorem et fructibus foecundiorem, si voluntas ab inordinata sensibilium affectione expediretur, et intellectum ad inquisitionem suprasensibilium applicaret; sed iidem Cartesiani non negant ad evolutionem idearum suprasensibilium et ad actualium idearum acquisitionem requiri sensationes praevias (n. 78, 85 et 93), ut conditionem sine qua ideae nostrae non evolverentur.

100. Conclusio Articuli. *Nostra Dei idea ex principiis nobis naturaliter innatis, simul ac ex cognitione sensibilium explicatur, sed non sufficienter.*

Explicatur quidem, cum elementa haec ad ideam nostram formandam absolute sufficiant; sed non explicatur sufficienter quia si aliud auxilium nobis non daretur, in impotentia morali versaremur hanp ideam acquirendi claram, qualem ipsam habemus (n. 97). Unde hoc aliud elementum nobis remanet investigandum, prout est medium ad ideam Dei claram naturaliter acquirendam et evolvendam. Sed antequam de hoc alio medio agatur, juvat quae jam dixi resumere et complere ut doctrina Scholasticorum, doctrina Cartesianorum, simulque doctrina maximorum theologorum et philosophorum concordes appareant.

ARTICULUS III.

DE REALI CONCORDIA SYSTEMATUM APPARENTER CONTRADICTORIORUM CIRCA NECESSITATEM PRINCIPIORUM INNATORUM ET RERUM SENSIBILIUM AD IDEAM DEI NOBIS DANDAM ET EVOLVENDAM.

101. Hujus articuli scopus est doctrinam traditam ex unanimi omnium theologorum et philosophorum Christianorum auctoritate confirmare, probando hanc doctrinam non tantum a Scholasticis sicut et a Cartesianis, sed etiam ab illustrioribus auctoribus de quorum mente controversia movetur ad-

milti. Unde quatuor erunt in hoc articulo theses, prima de concordia reali Scholasticorum et innatismi fautorum in eadem doctrina accipienda, tres caeterae de modo quo sive S. Augustinus qui inter alios Patres eligitur, sive Doctor Angelicus, sive etiam Cartesius, Leibnitzius et Bossuetius doctrinae Scholasticorum et Innatistarum conciliatrici adhaereant.

I Thesis. *Tenent Scholastici et innatismi fautores idealem Dei cognitionem ex principiis innatis et etiam ope cognitionis sensibilium acquiri et evolvi; nec unius systematis doctrina doctrinae alterius systematis contradicit.*

Ad quam thesim stabiliendam sufficit assertiones antea demonstratas resumere. Ex utroque enim systemate, ad cognitionem Dei idealem, principia innata eadem quae a Scholasticis dispositiones et facultates intellectuales, a Cartesianis autem ideae innatae vocantur, praecipue requiruntur (n. 86).

Ex utroque etiam systemate, ad actualem Dei cognitionem, cognitio rerum sensibilium praerequiritur. Etsi enim, ex utraque opinione, sensatio a cognitione intellectuali penitus differat (n. 89); etsi ex utraque iterum opinione, sensationes cognitioni intellectuali perfectae obstent, voluntatem proindeque intellectum ab attentione ad suprasensibilia distrahendo (n. 99); nihilominus, ex utraque etiam opinione, sensationes praeviae ad sensibilium cognitionem requiruntur, quae ipsa cognitio ad cognitionem Dei actualem, fatentibus ipsis Cartesianis, requiritur; porro quod a Cartesianis actualis Dei idea vocatur, non differt ab hac cognitione quam cum Scholasticis ideam Dei simpliciter appellamus (n. 84, 89, 93).

Ergo omnes, ut mihi videtur, de necessitate facultatum intellectualitum et cognitionis sensibilium ad ideam Dei acquirendam et evolvendam eadem sentiunt.

In caeteris similiter punctis utrumque systema alteri concors esse videtur; si enim v. g. modus quo idea mentem subjective afficit consideratur, admittunt Cartesiani sicut et Scholastici, hoc fieri per intellectus modificationem pro variis

objectis variantem (n. 79-83) et ab objecto cognitionis differentem (n. 84), quae a Scholasticis species intelligibilis vocata, nullum a Cartesianis particulare nomen accepit. Nec etiam si idea objective conspiciatur, contrariae sunt utriusque Scholae sententiae; siquidem ex utroque systemate, ante ideam Dei actualem quae sola est idea in sensu proprio, datur idea entis in genere, et ideae rerum finitarum universales (n. 85, 90 et 93); quae ideae universales capacitatem intelligendi in subjecto cognoscente, et essentiam non quidem universaliter actuatam, sed ex relatione cum Deo universaliter actuabilem et veram in objecto cognito supponunt. Idea autem reflexa Entis universalis ut sic, et etiam idea Dei infiniti non possunt, nisi variis deductionibus quarum principia ex objectis finitis sumuntur actualiter acquiri (n. 94).

Nec dum Cartesiani affirmant ideam infiniti esse ideae finiti anteriorem, Scholasticis hoc negantibus censendi sunt contrarii. Ex utriusque enim systematis loquendi modo, utraque doctrina vera est. Namque ex una parte, cum Cartesiani capacitatem ideae infiniti actualis habendae ideam vocent; vere etsi aequivoce affirmant dari ideam Dei infiniti innatam, id est capacitatem infiniti concipiendi; imo a Scholasticis non negatur ideam finiti ut sic, et sub ratione finitudinis considerati, non posse haberi, quin idea infiniti implicite habeatur, cum hae ideae se invicem compleant, nec possit alterutra distincte concipi, quin ab altera secernatur (n. 90); sed ex altera parte, cum Scholasticis tenendum est, et Cartesiani aliis verbis tenere vel saltem non negare videntur, ex facultatibus intellectus, non posse infinitum immediate et intuitive, sed mediate et deductive tantum cognosci (n. 149 et 200), nec deductionem quae ad hanc ideam requiritur possibilem esse, quin intellectuales facultates ad actum per cognitionem sensibilium transierint, nec cognitionem actualem infiniti ut sic, esse cognitioni actuali finiti ut sic logice anteriorem; infinitum enim reflexe non cognoscitur, nisi insufficientia rerum finitarum ad capacitatem nostram infiniti satiandam cognita fuerit. Ergo Cartesiani et Scholastici de his vel silent, vel videntur concordes.

102. *De systemate Rosminii.* Ad demonstrandum innatismum esse Scholasticorum systemati conformem, inter varias innatismi formas, formam elegi Cartesianorum quae numerosiores asseclas sibi acquisivit. Haec autem conciliatio posset et aliis innatismi formis applicari, et speciatim innatismo Rosminii, qui propter auctoris pondus attentione dignus est. Tenet Rosminius solam ideam innatam esse ideam entis in genere, caeteras autem ideas omnes acquiri et ex judicio ideam entis in genere innatam de entibus sensibiliter perceptis affirmanti generari (1). Quod systema non potest defendi, si per ideam, idea actualis, ac per judicium, affirmatio convenientiae inter duas ideas actuales intelligatur. Falsum est enim ideam entis in genere actualem perpetuo haberi (n. 90 et 91), nec etiam datur judicium ex comparatione talis ideae, etiamsi actualis habeatur, cum cognitione mere sensibili objectorum sensibilium; sensatio enim non potest cum idea intellectuali comparari, nisi prius fiat de objecto sensibiliter jam cognito *idea universalis* seu intellectualis; sed idem Rosminianum systema quoad doctrinam admitti forsan posset, si per ideam entis in genere innatam, intelligeretur capacitas hujusce ideae concipiendae, et si per judicium significarentur omnes actus, quibus intellectus vi hujus capacitatis objecta particularia universaliter concipit, seu applicatio per actum facultatis innatae (quae idea innata vocatur) objectis particularibus (2).

103. II. Th. *Docet Sanctus Augustinus cognitionem Dei esse, ut volunt innatismi fautores, ex principiis innatis habitualibus, simulque, ut volunt Scholastici, ope cognitionis sensibilium acquisitam, nec inter eos qui ipsam affirmant et eos qui ipsam negant innatam, esse contradictionem de rebus, sed tantum quaestionem de vocibus.*

(1) Cfr. Zigliara, *Psychologia,* n. 32, § IX.

(2) Apud *La Civilta Cattolica* (21 décembre 1878), agitur de opere inscripto *Rosminius et Neo-Scholastici,* cujus auctor D. J. Petri, conciliationem inter systema Rosminii et systema Scholasticorum, ut mihi affirmatur, tentavit. Sed non fuit mihi facultas sive librum ipsum, sive fasciculum *La Civilta Cattolica* de libro agentem legendi.

Inter Sanctos Patres (1) de quorum mente controversia movetur (n. 73 et 74), praecipuum elegi D. Augustinum, ut ostenderem ejus doctrinam esse eamdem quam tradidi velut Cartesianorum et Scholasticorum conciliatricem. Hoc autem a priori probabile videtur ex eo quod viri maximae auctori-

(1) Caeteris Sanctorum Patrum textibus in quibus Deum ope creaturarum cognosci affirmant, adjungendus est alius a Patribus Mechitaristis ex antiqua versione, in latinam linguam translatus et recenter editus, qui ab iisdem habetur pro fragmento Apologetici sermonis a S. Aristide Atheniensi, ad Imperatorem Adrianum directi. Cujus Apologetici sermonis a S. Hieronymo (Hieronym. *Epist. LXX, ad Magnum oratorem Urbis Romae,* ap. Migne, *Patr. lat.,* tom. XXII, col. 667) laudati quasi *eloquentissimi* et *philosophorum sententiis contexti* nulla pars supererat. Fragmentum autem praedictum, praesertim, si ejus inventio inventionem totius operis praeparat, in nostra quaestione est omni attentione dignum. Cum enim S. Aristides philosophus, fuerit S. Dyonisii Areopagitis discipulus, ex doctrina Aristidis semel nota solvi posset quaestio de authenticitate librorum Areopagiti tributorum. Porro quaecumque esset solutio, textus noster fieret maximi momenti. Si enim probaretur librorum *de Nominibus divinis* et *de Mystica theologia* auctorem esse ipsum B. Pauli discipulum, mediante textu nostro, jam clare manifestaretur quaenam fuerit mens primorum doctorum christianorum de cognitione Dei sive naturali sive supernaturali, quam libri Dyonisio tributi tam mire explicant. Si econtra libri praedicti non fuerunt tempore apostolorum editi, opus Aristidis et fragmentum nostrum evadit primus textus philosophi christiani de cognitione Dei philosophice tractans qui ad nos usque pervenit. Omnes ergo desirerabunt, sicut D. Baunard qui primus apud nos attentionem eruditorum in textum nostrum convertit, sive authenticitatem hujus fragmenti probationibus assensum omnium tollentibus stabiliri, sive etiam totum Apologeticum ope hujus fragmenti detegi. Caeterum pars jam inventa licet brevis, est de nostra quaestione omnino explicita. « Ego o princeps, ait Aristides Adrianum alloquens, » hunc mundum ingressus sum; et coelis, terra, ac mari, sole, luna et stellis, » caeterisque omnibus creaturis conspectis, hujus mundi constitutionem ad- » mirans, miratus sum; atque conscius factus sum mihi, quoniam omnia quae » sunt in mundo necessitate ac vi diriguntur, omnium creatorem et rectorem » esse Deum; quia istis omnibus quae reguntur atque moventur, fortior est » creator, et rector. » En certe modus Dei ex creaturis cognoscendi a philosopho christiano primi saeculi expositus. De modo autem quo hic Deus simul est inenarrablis et tamen cognoscibilis, quatenus omnia cognoscibilia infinite superans, doctrinam tradit Aristides, quam mens legentis ad doctrinum auctoris *Nominum Divinorum,* quasi invincibiliter confert. Quae pars sermonis Apologetici legi potest sive in fragmento a Patribus Mechitaristis translato (Venetiis, 1878), sive in opusculo *Un fragment de l'Apologie de S. Aristides d'Athènes,* quod D. Baunard in opere *Revue des Sciences ecclésiastiques,* mai 1879, ac postea in fasciculo separato edidit.

tatis sive Cartesianorum sive Scholasticorum sententias episcopo Hipponensi tribuent ; sed res ex eo indubia patebit quod idem doctor iis omnibus subscribit assertionibus quas ut utriusque systematis conciliatrices stabilivi. Cujus affirmationis demonstrationem ad quatuor capita, brevitatis causa reducam :

1° Tenet Augustinus dari Dei et suprasensibilium scientiam innatam.

2° Tenet Augustinus hanc scientiam non esse actualem sed mere habitualem, nec differre a facultatibus animae essentialibus.

3° Tenet Augustinus non dari cognitionem Dei actualem, nisi ex cognitione sensibilium analogiae sumantur et argumenta deducantur.

4° Tenet Augustinus illos qui cognitionem Dei affirmant innatam et illos qui ipsam talem esse negant eadem sentire posse quoad doctrinam, et discrimen posse esse de solis vocibus.

Antequam autem hae assertiones ex quibusdam Hipponensis doctoris textibus breviter demonstrentur, pauca dicenda sunt de ejus loquendi modo, quae ex ipsis textibus afferendis vera sufficienter probabuntur. Distinguit Sanctus Augustinus inter cognitionem Dei actualem et habitualem. Cognitionem autem actualem vocat *cogitationem* et etiam *verbum*. Quod verbum non differt ab idea actuali, quatenus ipsam supra intellexi, et est omnino transitorium. Cognitio autem quam D. Augustinus pro habituali habet, est perpetua et ad animae naturam pertinet. Ratione objecti dividitur cognitio in *scientiam* quae est cognitio rerum temporalium, et *sapientiam* quae est cognitio rerum aeternarum. « Haec est, inquit (1), sapientiae et scientiae recta distinctio, » ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intel» lectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio

(1) Aug. *de Trinitate*, lib. XII, cap. XV. Edit. Migne, *Patrol. lat.*, tom. XLII, col. 1012.

» rationalis. » — Quae breves observationes sufficient ut mens Sancti Doctoris in textibus nunc afferendis facile intelligatur.

1° Datur ergo, ex Sancto Augustino, innata Dei et suprasensibilium scientia. Hoc saepesaepius affirmat. Sic innatam dicit v. g. cognitionem justitiae in eo qui nondum justus est (1), vel scientiam in eo qui scire desiderat. « Omnis amor » studentis animi, ait (2), hoc est volentis scire quod nescit, » non est amor ejus rei quam nescit, sed ejus quam scit, » propter quam vult scire quod nescit. » Unde procedit ad demonstrandum ab anima ipsam animam cognosci et multa alia sciri, quae nunquam experta est (3). Idem etiam affirmat de sapientia seu cognitione Dei et suprasensibilium quam in acquisitam et innatam in multis locis distinguit, et speciatim dum dicit (4) « priusquam sapientes simus, sapientiae no- » tionem habemus impressam. »

104. 2° Haec autem cognitio sic impressa, ex eodem doctore, non est actualis, sed perpetua et habiutalis, a cogitatione actuali omnino distinguenda est, nec a facultatibus animae essentialibus differt. Quod affirmat distinguendo *cognitionem* quam vocat *scientiam* (seu etiam *sapientiam* (n. 103) quando circa suprasensibilia versatur) ab ea quam vocat *cogitationem et verbum* et quae non differt ab idea ut ipsam intellexi. « Illa quae ita *sciuntur,* ut nunquam excidere possint, in- » quit (5), quoniam praesentia sunt et ad *ipsius animi natu-* » *ram* pertinent, ut est illud quod nos vivere *scimus* (manet » enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper animus » manet hoc semper manet), id ergo et si quae reperiuntur » similia, in quibus imago Dei potius intuenda est, etiamsi

(1) *Ibid.,* lib. VIII, cap. VI, col. 955-956.

(2) *Ibid.,* lib. X, cap. I, n. 3, col. 974, — cfr. *Confessionum,* lib. I, cap. XX, tom. XXXII, col. 676; — lib. IV, cap. XII, col. 701; — lib. X, cap. XX, col. 791 et 792, — et cap. XXIII, col. 795 et 794.

(3) Aug., *de Trinitate,* lib. X, cap. II, III, IV et V, tom. XLII, col. 974-977; — cfr. *ibid.,* lib. XIV, cap. IV et V, col. 1040 et 1041.

(4) Aug, *de Libero arbitrio,* lib. II, cap. IX, tom. XXXII, col. 1254.

(5) Aug., *de Trinitate,* lib. XV, cap. XV, tom. XLII, col. 1078.

» semper *sciuntur*, tamen quia non semper *cogitantur*, quo-
» modo de his dicatur *verbum* sempiternum, cum verbum
» nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est.
» Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum *scire*
» quod vivit; nec tamen sempiternum est cogitare vitam
» suam, vel *cogitare scientiam* vitae suae; quoniam cum
» aliud atque aliud coeperit, *hoc desinet cogitare quamvis non*
» *desinet scire*. Ex quo fit ut si potest esse animo aliqua
» scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest ejusdem
» scientiae cogitatio. »

105. 3° Docet idem Sanctus Augustinus non dari animae nec Dei cognitionem actualem seu verbum, nisi ex praevia sensibilium cognitione, analogiae sumantur et argumenta deducantur. Tenet enim eundem esse cognitionum nostrarum ordinem, quem antea institui, et negat ideam Dei dari sine imaginibus ex sensibilium cognitione traditis, et sine deductione ex creaturis desumpta.

Postquam enim dixit omnem cognitionem sive ad scientiam temporalium, sive ad sapientiam quae aeterna spectat referri, his verbis ordinem quo cognitiones successive acquiruntur indicat (1) : « Istorum duorum (scientiae et sapientiae)
» quae nos posuimus, evidentissima differentia est quod alia
» sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis
» temporalium et huic illam praeponendam esse ambigit
» nemo. Relinquentibus itaque nobis ea quae sunt exterioris
» hominis, et ab eis quae communia cum pecoribus habe-
» mus, introrsum ascendere cupientibus, *antequam* ad cogni-
» tionem rerum intelligibilium atque summarum quae sem-
» piternae sunt veniremus, temporalium rerum cognitio
» rationalis (2) occurrit. Etiam in hac igitur (observandum est

(1) Aug., *de Trinitate*, lib. XII, cap. XV, tom. XLII, col. 1012.

(2) Cfr. eumdem *de Genesi ad litteram*, lib. IV, cap. XXXII, tom. XXXIV, col. 316; — *Serm.* 141, cap. I, tom. XXXVIII, col. 776; — *de Vera Religione*, cap. XXIX-XXXVI, tom. XXXIV, col. 145-152 ; — *Confessionum*, lib. VII, cap. XVII, n. 23, tom. XXXII, col. 735 ; — cfr. Franzelin, *de Deo*, th. XI.

» ipsum de vestigiis Trinitatis in creaturis agere) invenia-
» mus, si possumus, aliquam Trinitatem, sicut inveniebamus
» in sensibus corporis et in iis quae per eos in animam vel
» spiritum nostrum *imaginaliter* intraverunt; ut pro corpo-
» ralibus rebus quas corporeo foris positas attengimus sensu,
» intus *corporum similitudines haberemus impressas memo-*
» *riae*, *ex quibus cogitatio formaretur*, tertia voluntate
» utrumque jungente : sicut formabatur foris acies oculo-
» rum, quam voluntas, ut visio fieret, adhibebat rei visibili
» et utrumque jungebat etiam illic ipsa re admovens ter-
» tiam. » Quid de necessitate cognitionis sensibilium ad su-
prasensibilium cognitionem dici potest clarius? Observan-
dum est autem auctoritatem hujusce textus ad doctrinam
Divi Augustini manifestandam maximam esse; ipse enim
sanctus doctor, in libro *Retractationum* (1), quae minus vere
de innatis cognitionibus asseruit, ut minus accurate dicta im-
probat, et lectores ad hunc librum *de Trinitate* quasi caeteros
libros corrigentem remittit. Ergo ex Sancto Augustino etsi ad
suprasensibilia cognoscenda dispositiones innatae dentur,
haec suprasensibilia non nisi ope sensibilium cognoscentur.

Quod speciatim affirmat de cognitione facultatum ani-
mae et de cognitione Dei, assertiones ponens quas antea
ponebam : « Quid, inquit agendo de cognitione facultatum
» animae (2), quid tam in mente quam mens est?... sed (ipsa
» mens)... non valet sine imaginibus eorum (sensibilium)
» esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum
» rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se
» solam videat.... et haec est ejus immunditia quoniam dum
» se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non
» potest cogitare. » Ergo tenet sensibilium cognitiones
simul ac scientiam de Deo impediunt, ipsam adjuvare. Eam-
dem praeterea cognitionem sensibilium similiter necessariam
esse sive ad imagines quibus idea Dei concipiatur, sive ad

(1) *Retractationum*, lib. I, cap. IV, n. 4, tom. XXXII, col. 590.
(2) *De Trinitate*, lib. X, cap. VIII, n. 11, tom. XLII, col. 979.

principia ex quibus de ejus existentia argumenta deducantur sic affirmat (1) : « Incorporalem substantiam scio esse » sapientiam et lumen esse in quo videntur quae oculis » carnalibus non videntur ; et tamen vir tantus, tamque » spiritualis (id est B. Paulus Apostolus in epistola ad » Corinthios) : *videmus nunc*, inquit (2), *per speculum in* » *aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Quale sit et quod » sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod » in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati » sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus » utcumque a quo facti sumus, tanquam per speculum. » Et postea haec D. Augustinus evolvens explicat a nobis Deum videri non tantum in speculo, id est per imagines, sed in aenigmate, id est in imaginibus obscuris (3), sed quae eo clariores apparent, quo ipsae etiam naturali lumine accuratius perspiciuntur (4) ; et in aliis locis ostendit cognitionem sensibilium praerequiri non tantum ut imagines quibus Deus concipiatur, sed et ut argumenta quibus cognoscatur nobis dentur. « Mens humana, inquit (5), prius quae facta sunt per » sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmi- » tatis humanae modulo capit ; et deinde quaerit eorum cau- » sas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque » incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia » ejus per ea quae facta sunt intellecta conspicere. » Ergo ex sancto Doctore, non datur cognitio Dei, nisi praevia data fuerit cognitio sensibilium.

106. 4° Tenet tandem scientiam Dei innatam non aliud esse quam intellectuales facultates animae, et si haec scientia verbum, quod idem est ac idea, vocetur, hunc loquendi modum esse minus accuratum, sed nihilominus inter eos qui inna-

(1) *De Trinitate*, lib. XV, cap. VIII, n. 14; tom. XLII, col. 1067.
(2) I *Cor.*, XIII, 12.
(3) Aug. *Ibid.*, cap. IX, n. 16, col. 1069.
(4) *Ibid.*, cap. VIII, n. 14, col. 1068.
(5) Aug., *de Genesi ad litteram*, lib. IV, cap. XXXII, tom. XXXIV, col. 316.

tismum sic admittunt et qui eum rejiciunt esse tantum quaestionem de vocibus. Integra afferantur ejus verba ex quibus thesis nostra fauste confirmatur. Comparat ideam nostram seu verbum nostrum quod non est in actu perpetuo, Verbo Dei quod est aeterne actuatum. « Fit, inquit (1), ut » si potest esse in animo aliqua *scientia* sempiterna, et sem- » piterna esse non potest ejusdem scientiae *cogitatio*, et ver- » bum nostrum verum intimum nisi nostra cogitatione non » dicitur ; solus Deus intelligatur habere Verbum sempiter- » num, sibique coaeternum. Nisi forte dicendum est ipsam » *possibilitatem cogitationis*, quoniam id quod scitur, etiam » quando non cogitatur, potest veraciter cogitari, verbum » esse tam perpetuum quam scientia ipsa perpetua est. Sed » quomodo est verbum quod nondum in cogitationis visione » formatum est ? Quomodo erit simile scientiae de qua nas- » citur, si ejus non habet formam et ideo *jam vocatur ver-* » *bum quia potest esse verbum*, et ideo jam dignum est verbi » nomine ? Quid est, inquam, hoc formabile nondumque for- » matum, nisi quiddam mentis nostrae non nisi facultas qua » varia cogitamus taliter designari potest), quod hac atque » hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc » hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit, vel occurerit cogi- » tatur ? Et tunc fit verum verbum, quando illud (ita non » potest nisi intellectus indicari) quod nos dixi volubili mo- » tione jactare, ad id quod scimus (habituali scientia seu ca- » pacitate sciendi, n. 104) pervenit, atque inde formatur, ejus » omnimodam similitudinem capiens ; ut quomodo res quae- » que *scitur*, sic etiam *cogitetur*, id est sine voce, sine vocis » cogitatione quae profecto alicujus linguae est, sic in corde » dicatur (ex his patet agi tantum de idea seu cognitione in- » tellectuali) ac per hoc etiam si concordamus, ne *de contro-* » *versia vocabuli laborare videamur* (in innatismo ergo non » videt nisi quaestionem de vocibus), jam vocandum esse » verbum quiddam illud mentis nostrae, quod de nostra

(1) Aug., *de Trinitate*, lib. XV, cap. XV, n. 25, col. 1078.

» scientia formari potest etiam priusquam formatum sit, » quia jam, ut ita dicam, formabile est, quis non videat, » quanta hic sit dissimilitudo ab illo Dei Verbo quod in forma » Dei sic est, ut non antea fuerit formabile priusquam for- » matum. » Ex quo textu patet innatum a D. Augustino non vocari, nisi id quo cognitio Dei formabilis est, seu facultatem cognoscendi, et etiam ex ipso non esse inter eos qui hanc facultatem innatam ideam vocant, intelligendo per ideam, capacitatem ideae habendae, et eos qui negant innatam dari ideam, nisi quaestionem de vocibus, seu ut verbo Sancti Augustini utar, controversiam vocabuli.

Ex quibus omnibus patet doctrinam Sancti Augustini esse doctrinae quam tradidi conformem et systemati Scholasticorum sicut et innatismo recte intellecto favere. Unde explicatur cujusque systematis asseclas Divum Augustinum pro patrono invocare. Quam assertionem de mente Sancti Augustini mox (n. 107 et 112) confirmanda est, ex assertis D. Thomae et Bossuetii circa doctoris Hipponensis doctrinam.

107. III. Th. *Tenet Divus Thomas, ad cognitionem Dei acquirendam praerequiri, ut volunt innatismi fautores, principia innata habitualia, simulque, ut volunt Scholastici, cognitionem sensibilium; nec esse inter eos qui, ut Cartesiani, principia haec habitualia nobis innasci affirmant, et eos qui, ut Scholastici, potentiam tantum ad haec principia noscenda dispositam dari asserunt, nisi controversiam de vocibus.*

Quae assertio ab extrinsecus probabiliter demonstratur sive ex eo quod Scholastici et Cartesiani nonnulli quorum controversiam retuli (n. 75 et 76), contendant doctrinam Doctoris Angelici esse suae doctrinae conformem, et hoc magno textuum apparatu demonstrent; sive etiam ex eo quod ipse doctor Angelicus textus Sancti Angustini eodem modo interpretetur ac ipsos modo explicavimus, et ipsorum doctrinam

(1) *De Veritate*, q. X, *de Mente*, a.t. VIII, ad XIV; et art. IX, ad I; — cfr. III, *Cont. Gentil.*, cap. XLVII.

probet ut veram; sed suam mentem ipse Divus Thomas in multis textibus explanat, dum saepesaepius affirmat 1° dari species et principia veritatis in nobis innata; 2° nihilominus haec principia non nisi ex cognitione sensibilium actualiter cognosci; et tandem 3° cognitionem horum principiorum non esse actualem, sed habitualem tantum, ipsamque in dispositionibus animae consistere, nec adesse inter eos qui haec principia vocant habitum a potentiis distinctum et eos qui ipsos dicunt facultatem aliquo modo dispositam, nisi quaestionem de vocibus.

Quae assertiones ex textibus doctoris Angelici breviter stabiliendae sunt.

108. 1° Affirmat Divus Thomas dari de veritatibus indemonstrabilibus et per se notis principia in nobis innata.

Admitti a Doctore Angelico principia innata, ex textibus ab innatismi fautoribus invocatis et supra citatis (n. 75) indubie constat; sed in operibus sancti doctoris quorum magnam partem ad ipsius mentem de hoc puncto deprehendendam legi, nullibi inveni, ipsum, ut contendunt Ubaghs et Ontologistae, affirmantem sive ideam, sive cognitionem Dei esse nobis innatam. Divus enim Thomas tenet non dari cognitionem innatam de veritatibus deductione notis, sed tantum de principiis per se et sine discursu notis, seu de veritatibus indemonstrabilibus (1).

Dum ergo S. Augustinus innatam scientiam vocat capacitatem cujuslibet veritatis suprasensibilis cognoscendae, Doctor Angelicus alio loquendi modo utens, innata principia vocat solam capacitatem cognoscendi veritates per se notas; unde distinguit inter *intellectum principiorum* et *rationem* quae discursive ratiocinatur (2), etsi utrumque pertineat ad eamdem potentiam intellectivam (3). Posito autem quod Doctor Angelicus per principia innata, capacitatem cognos-

(1) Q. I, *de Veritate*, art. 3, ad V, — *ibid.*, q. X, *de Mente*, art. 6; — et q. XI, *de Magistro*, art. 1.

(2) *de Veritate*, q. XI, *de Magistro*, art. 3.

(3) *de Veritate*, q. XV, *de ratione inferiori et superiori*, art. 1.

cendi veritates indemonstrabiles intelligat, omnes textus quos innatismi asseclae ut sibi faventes afferunt, caeteris Doctoris ejusdem assertionibus, concordes inveniuntur et explicantur.

Illa principia sunt illud lumen, ex quo statim, per solam terminorum inspectionem, vera cognoscuntur principia indemonstrabilia (1), unde nascuntur sive scientia speculativa, sive scientia moralis circa quam versatur synderesis (2). Principia autem illa innata non versantur circa existentiam Dei (3), nec circa veritates quae non nisi *deductive noscuntur;* et, ut textibus quos ab idearum innatarum fautoribus citatos antea (n. 75) indicavi, utar, ipsorumque sensum explicem, haec principia per se nota in mente nostra a Deo speciali modo ponuntur (4), eo quod principia ad ipso noscenda ita disponuntur, ut sine ratiocinio vera videantur ex sola facultate nobis innata; unde cognitio ipsorum similis est cognitioni angelorum qui sine discursu veritates sciunt (5). Eadem principia dicuntur a mente deprompta (6), eo etiam quod sine ratiocinio discuntur ; sunt fons omnis cognitionis, criterium omnis certitudinis, semen in quo omnis cognitio saltem obscure continetur, eo quod nulla noscatur veritas quae non sit vel per se nota, vel nota per discursum qui ultimo a veritatibus per se notis procedit. Intellectus autem haec principia statim et directe cognoscere dicitur, sicut et oculus illuminatus objecta statim et directe videt (7), eo quod ipsa cognoscit quiescendo et non discurrendo (8). Ex quibus Doctoris Angelici assertionibus , patet ab ipso teneri principia indemonstrabilia et ipsa tantum, esse nobis innata.

109. 2° Nihilominus, docet sanctus doctor, non nisi ex

(1) *Ibid.,* q. XVIII, *de Synderesi,* art. 2.
(2) Ibid., art. 1.
(3) Ibid., q. X, *de Mente,* art. 11 et 12, et art. 9, ad VII.
(4) Ibid., q, X, *de Mente,* art, 6, — et q. XI, *de Magistro,* art. 1 et 3.
(5) Cfr. ad. textus jam citatos, *de Veritate,* q. XV, *de ratione inferiori et superiori,* art. 1.
(6) Cfr. ad. textus antea citatos, *ibid.* q. X, *de Mente,* art. 6, 7 et 8.
(7) *Ibid.,* q. XI, *de Magistro,* art. 3.
(8) *Ibid.,* q. XV, *de ratione infereriori et superiori,* art. 1.

cognitione sensibilium actualiter nosci haec principia innata.

Quod cardinalis Zigliara antea citatus (n. 76), invicte demonstrat de omni veritate a nobis actualiter cognita, et speciatim demonstrari potest de veritate ipsorum principiorum quae S. Thomas dicit innata. « Mens nostra, inquit Angeli» cus (1), non potest actu considerare *etiam ea quae habi*» *tualiter scit*, nisi formando aliqua phantasmata, » et in alio loco ubi, teste ipso Suarezio (2), medium tenere videtur inter affirmantes principia prima esse innata et affirmantes ipsa esse acquisita dicit (3) : « In apprehensivis potentiis, » potest esse habitus naturalis secundum inchoationem et » secundum naturam speciei, et secundum naturam indi» vidui... Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius » animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus » naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis, con» venit homini quod statim, cognita quid est totum et quid » est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; » et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit » pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles » a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus » in fine Posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum » provenit nobis ex sensu... »

110. 3° Tandem docet idem Doctor Angelicus cognitionem horum principiorum innatam, non esse actualem, sed habitualem tantum, in dispositionibus mentis consistere, nec esse inter eos qui ipsam dicunt habitum a potentiis animae distinctum, et eos qui ipsam dicunt facultatem aliquo modo dispositam nisi quaestionem de vocibus.

Revera haec principia innata a Divo Thoma sicut et ab innatismi fautoribus quandoque vocantur actus, vel cognitio, vel habitus a potentia distincti, nihilominus tamen ipsos non vocat actus nisi in sensu quo habitus actus dici possunt.

(1) *Ibid.*, q. X, *de mente*, art 6.

(2) Suarezius, *in Metaphys.*, Disp. I, sect. IV.

(3) D. Thomas, *sum. th.*, 1ª, 2ªe, q. LI, art. 1. — Cfr. Sanseverino, *Dynamilogia*, n. 454.

Sic enim ipse interpretatur locos ubi dixit scientiam praeexistere in nobis. Species ex ipso (1) possunt esse in subjecto triplici modo « uno modo in potentia tantum... alio » modo *in actu imperfecto* et *tunc sunt in fieri*... tertio modo » in actu perfecto. Omnes formae intelligibiles in potentia » simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu in- » completo, qui est medius inter potentiam et actum perfec- » tum, *et hoc est species esse in habitu*, qui est medius inter » potentiam et operationem, sed *in actu perfecto* plurium » specierum intellectus simul esse non potest. » Quare autem principia per se nota in actu imperfecto perpetuo maneant, alibi (2) D. Thomas inde explicat quod intellectus, etsi phantasmatibus indigeat, ut in actum perfectum transeat, attamen his non indiget nisi quatenus auxiliis et materia ; ex se ipso enim sumit potentiam transeundi ad actum perfectum, quia, ut ait Sanctus Doctor, est ad haec in potentia activa et intellectus agens semper promptus est ad imagines intellectuales efformandas. Haec potentia activa, ut affirmat idem doctor, similis est potentiae qua homo aliqua virtute praeditus, ad actus hujusce virtutis eliciendos inclinatur (3).

Haec principia tamen vocat cognitionem, sed intendit cognitionem habitualem, quae a capacitate veritatis immediate cognoscendae non differt. Ex ipso habituum qui nobis insunt, duplex est cognitio, habitualis et actualis. « Actualiter » quidem, inquit (4), percipimus habitus nos habere ex ac- » tibus habituum, quos in nobis sentimus... sed quantum » ad habitualem cognitionem, habitus mentis per se ipsos » cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci » aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum » cognitionis ejus rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex » hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in

(1) *de Veritate*, q. VIII, *de Cognitione Angelorum*, art. 14.
(2) *Ibid.*, q. XI, *de Magistro*, art. 1, — et q. X, *de Mente*, art. 9.
(3) *Ibid.*, et etiam, q. X, *de Mente*, art. 6.
(5) *Ibid.*, q. X. *de Mente*, art. 9; — cfr., art. 8.

» mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum » habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet po- » test prodire in actus, in quibus habitus actualiter perci- » piuntur. »

Unde vocari potest habitus quo prima principia noscuntur, cognitio habitualis ; utrum autem haec cognitio habitualis nominet habitum naturalem a potentia distinctum (conformiter ad modum loquendi innatismi hodierni), an nominet potentiam cum tali habitu (conformiter ad modum loquendi Scholasticorum hodiernorum , « non multum differt, ait doc- » tor Angelicus (1) in textu mox integre citando (n. 111), » quia hoc non facit dubitationem *nisi circa nominis significa-* » *tionem* », sed quisquis sit loquendi modus, quoad doctrinam tenendum est haec principia non esse ipsos habitus, sed tantum habitibus manifestari, nam ut ait (2), « principia » indemonstrabilia non sunt ipsi habitus principiorum, sed » sunt principia quorum est habitus. »

111. Quae tota doctrina Divi Thomae ex duobus textibus quos legere neminem taedebit, cum maxima apparebit evidentia. Primum sumo ex articulo primo quaestionis *de Magistro*, ubi Doctor Angelicus ait (4) : « In tribus eadem opi- » nionum diversitas invenitur, scilicet in eductione formarum » in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scien- » tiarum. » Expositis autem contrariis opinionibus et sua de ideis et de virtutibus doctrina, suam de scientia acquirenda sic aperit sententiam : « Dicendum est de scientiae acquisi- » tione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum » semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae sta- » tim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a » sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, » sive incomplexa ut ratio entis et unius et hujusmodi, quae » statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis

(1) Ibid., q. XVI, *de Synderesi*, art. 1.
(2) *Sum. th.*, 1ª, 2ªe, q. XCIV, art. 1.
(3) *De Veritate*, q. XI, *de Magistro*, art. 1.

» universalibus, omnia principia sequuntur, sicut ex qui-
» busdam rationibus seminalibus. »

Secundus textus est ex quaestione, ubi *de Synderesi* seu de lumine prima principia ordinis moralis nobis manifestanti (1) agitur. Quaestio sic sonat : « Utrum Synderesis sit » potentia vel habitus. » Postquam opiniones contrarias indicavit, Divus Thomas quaestionem sic solvit (2) : « Quid » verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dyonisius (cap. 7 » *de divinis nominibus*), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Naturae enim ordinatae ad » invicem sic se habent, sicut corpora contiguata quorum » inferius in supremo tangit superius in sui infimo ; unde et » inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid, quod est » proprium superioris naturae imperfecte illud participans. » Natura autem animae humanae est infra Angelicam, » si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. » Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae » angelicae est ut veritatem cognoscat sine *inquisitione et* » *discursu ;* humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat *inquirendo et ab uno in aliud dis-* » *currendo*. Unde anima humana, quantum ad id quod in » ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium » est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem » *subito et sine inquisitione habeat,* quamvis quantum ad hoc » inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognos- » cere non potest nisi *a sensu accipiendo*.

» Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio, speculativa qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute » intuetur, et practica...; unde et in natura humana, in » quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem » veritatis sine inquisitione et *in speculativis* et *in practicis*. » Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium to- » tius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae,

(1) Cfr. *Sum th.*, I. p., q. LXXIX, art. 12; — et 1ª, 2ae, q. XCIV, art.1.
(2) *De Veritate*, q. XVI, *de Synderesi*, art. 1.

» cum principia oportet esse stabiliora et certiora. Unde et » hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum » hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius » cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequen- » tium operationum et affectuum quaedam naturalia semina » praeexistunt.

» Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in » promptu existat ea uti, cum fuerit necesse. Sicut autem » animae humanae est quidam habitus naturalis quo prin- » cipia speculativa scientiarum cognoscit, quem vocamus » intellectum principiorum, ita in ipsa est quidam habitus » naturalis primorum principiorum operabilium quae sunt » naturalia principia juris naturalis. Qui quidem habitus ad » synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia poten- » tia existit quam in ratione, nisi forte ponamus intellectum » esse potentiam a ratione distinctum, cujus contrarium su- » pra dictum est. Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel » nominet absolute *habitum naturalem* similem *habitui princi-* » *piorum*, vel nominet *ipsam potentiam rationis cum tali* » *habitu*. Et quodumque hoc fuerit non multum differt *quia* » *hoc non facit dubitationem, nisi circa nominis significatio-* » *nem*. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter » cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse » non potest, quia naturalis cognitio rationi convenit, se- » cundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu prin- » cipiorum patet. »

Ex quibus Doctoris Angelici assertionibus patet ipsum dum Scholasticis favet, innatismo recte intellecto non contradicere, sed ex ejus doctrina utramque opionionem eamdem esse (1).

112. IV. Thesis. *Mens Cartesii, Leibnitzii et Bossuetii de his, non differt a mente Sancti Augustini et Doctoris Angelici.*

Si enim inquiratur mens ipsorum philosophorum et theo-

(1) Cfr. Dupont, *Ontologie*, Th. XXXVI.

logorum qui apud nos pro innatismi inventoribus et patronis habentur, Scholasticis non inveniuntur contrarii. Affirmant quidem dari quasdam ideas innatas, sed cum harum idearum naturam inquirunt, vel dicunt ipsam esse penitus ignotam, vel per has ideas intelligunt aliquas facultatum cognoscitivarum dispositiones activas et habituales, vi quarum, positis sensibilibus, cognitio actualis acquiritur.

Ita ipse omnium antesignanus, Cartesius. Cum enim in *Meditatione tertia*, ideas distinxit in innatas adventitias et factitias, se de hujus divisionis rectitudine dubitare declarat, cum adjiciat : « Vel forte etiam omnes esse adventitias » possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas, *non-* » *dum enim veram illarum originem clare perspexi.* » Quod dubium non habendum est ut mere methodicum, proindeque fictitium ; de aliis quidem punctis dubio mere methodico Cartesius utitur ; sed de ideis innatis non tale est ipsius dubicum, cum in scriptis posterioribus idearum innatarum naturam eodem modo explicat ac Scholastici. Quid enim magis explicite optari potest quam haec *Responsionum tertiarum* verba (2) : « Cum dicimus ideam aliquam nobis esse inna-

(1) Cartesius, *Mdeitatione III,* versus medium.

(2) Cartesius, *Responsion. III,* ad object. X ; — cfr. *Respons. II*ª, 2° — et *Resp. III,* ad II, ubi ait « Sumitur cogitatio interdum pro actione, » interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas. » Sed suam mentem praesertim aperit in variis epistolis et speciatim in epistola 99, ex Edit. Emery (quam vide apud Migne, *Démonstrations évangéliques,* tom. II, col. 1238 et 1239), ubi agendo de ideis universalium et de idea Dei ait : « J'ai dit plus haut que ces pensées étaient naturelles au » même sens que nous disons que la générosité est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte, sont naturelles à d'autres, non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient » travaillés de ces maladies dès le ventre de leur mère, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté à les contracter..... Quand j'ai dit que » l'idée de Dieu est naturellement en nous, je n'ai jamais entendu....., sinon » que *la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons* » *connaître Dieu ; mais jamais je n'ai écrit ni pensé que telles idées* » *fussent actuelles, ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la fa-* » *culté même, que nous avons de penser.* » In qua affirmatione approbatur Cartesius sive a Cartesianis ut Emery, Mannier, Maret (*Philosophie et Reli-*

» tam, non intelligimus illam nobis semper observari, sic » enim nulla esset prorsus innata, sed tantum nos habere in » nobis *facultatem* illam eliciendi. » Quae facultas, ut docet pariter idem Cartesius, non potest de universalibus principiis cogitare, nisi prius a particularibus moveatur (1), et nisi aliqua imagine ex sensibilibus sumpta utatur (2).

Talis est etiam Leibnitzii doctrina. Contra Lockium enim qui ad sensismum inclinaverat, affirmat « ideas et veritates » nobis esse innatas, per modum inclinationum, dispositio- » num, habituum et virtualitatum naturalium, non autem » per modum actionum (3) ; » praeterea in pluribus locis asserit per ideas innatas, intelligendam esse ipsum intellectum, quo excepto, elementa ad cognitionem necessaria a sensibus accipiuntur (4) ; declarat se de his non aliter ac Scholasticos sentire (5), imo existimat se non quoad doctri-

gion, n. 153), sive a Scholasticis v. g. Rosset, Liberatore, Tongiorgi, Sanseverino, Zigliara, Dupont, qui agendo de innatismo, his Cartesii assertionibus subscribunt. Unde apparet utriusque doctrinae identitas.

(1) Cartes. *Meditat. I,* ubi ordinem quo ideae ordinarie acquiruntur incipiendo ab idea materialium describit; — cfr. eumdem, *Resp. ad Quintas Object.*

(2) Cartesius *in Rationibus more geometrico dispositis,* § I, *Definitiones,* II; — cfr. *Resp. III, ad VII,* — et *Medit. II,* ubi indicat imagines sensibilium quibus anima intelligitur. In aliis autem locis ubi affirmat Cartesius posse animam sine sensibus evolvi, intelligit animam a corpore separatam, non autem animam corpori unitam.

(3) Leibnitz. *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* d'après les *Pensées de Leibnitz,* art. *Idées innées,* tom. I, p. 182, — Cfr. *Lettres à M. Rémond,* ap. Emery et Migne, *Démonst. évangél.,* tom. IV, col. 1125, ubi ait. « Il n'y a aucune nécessité de prendre avec le P. Mallebranche les » idées pour quelque chose qui soit hors de nous. Il suffit de les considérer » comme des notions, c'est-à-dire comme des *modifications* de notre âme. » C'est ainsi que l'*Ecole* et *M. Descartes* les prennent. »

(4) *Epist. resp. ad Bierlingium,* Edit. Dutens, tom. V, p. 358 et 359, quam vide ap. Migne, *Démonstrat. évangél.,* tom. IV, p. 1110, ubi agens de Lockio ait : « Idem non satis animadvertit ideas, entis, substantiae, unius et » ejusdem, veri, boni et alias multas menti nostrae ideo innatas esse, quia » ipsa innata est sibi ; et in se ipsa haec omnia deprehendit ; nempe nihil est » *in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* »

(5) *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* d'après les *Pensées de Leibnitz,* art. *Idées innées,* tom. I, p. 178. « L'âme, inquit, contient origi-

nam, sed tantum quoad voces dissentire ab ipso Lockio cujus certe loquendi modus multo majorem partem sensibus tribuit, quam loquendi modus Scholasticorum ipsum ut sensistam impugnantium; unde tenet Leibnitzius doctrinam veram esse ipsis systematibus apparenter contradictoriis realiter communem (1).

Nec aliter Bossuetius qui revera admittit aliquam nobis dari scientiam a Deo naturaliter inditam (2), sed simul negat hanc scientiam et cognitionem esse actualem, nec per ipsam aliud intelligit quam facultatem cognoscendi naturaliter curiosam. Suam speciatim mentem manifestat, dum S. Augustinum modo a nobis accepto (n. 103) interpretans et sequens, rejicit sententiam Platonis non tantum affirmantis praeexistentiam animarum, sed et affirmantis *animas nasci doctas* (3); et etiam dum in multiplicibus locis quae ab innatismi fautoribus invocantur, tenet nos non possidere veritatem sed tantum capaces esse ipsius acquirendae (4).

» nairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets ex- » ternes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon » et même avec l'Ecole. »

(1) *Ibid.*, p. 187, agens de sententia Lockii circa originem idearum : « Je » suis porté à croire que dans le fonds son sentiment sur ce point n'est pas » différent du mien, ou plutôt du sentiment commun, d'autant plus qu'il re- » connaît deux sources de nos connaissances, les sens et la réflexion. » — Cfr. Dupont, *Ontologia,* th. XXXVI, p. 112, — et Maret, *Philosophie et Religion,* lect. 7e, p. 165.

(2) Inter multos Bossuetii locos ut magis explicitos videre est : *Logique,* liv. II, ch. 37; — *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. IV, n. 5 et 9; — *Elévations sur les Mystères,* 1re sem., Elev. 2e, et 2e sem., Elev. 9e.

(3) Bossuet, *Logique,* lib. II, cap. XXXVII, ubi demonstrat a Platone admissas fuisse in Deo aeternas ideas necessarias quibus intellectu nostro participes efficimur, et adjicit : « Que s'il a poussé trop avant son raisonnement » s'il a conclu de ces principes que les *âmes naissaient savantes,* et, ce qui » est pis, qu'elles avaient vu en une autre vie ce qu'elles semblaient apprendre » en celle-ci....., Saint Augustin nous a enseigné à retenir ses principes, sans » tomber dans ces excès insupportables. Sans se figurer, a-t-il dit, que les » âmes soient avant que d'être dans les corps, il suffit d'entendre que Dieu » qui les forme dans les corps à son image au temps qu'il a ordonné, les tourne » quand il lui plait à ses éternelles idées, ou en met en elles une impression » dans laquelle nous apercevons la vérité même. »

(4) Speciatim, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. IV, ubi nun-

113. Ex dictis concludendum esse videtur omnium philosophorum orthodoxorum, sicut et theologorum catholicorum eamdem esse doctrinam circa originem ideae Dei. Quam conclusionem a Sancto Augustino, a Doctore Angelico, a Bossuetio, sicut et a Cartesio et Leibnitzio admissam eximii hujus temporis viri (1) ex parte saltem acceperunt. Nihilominus quidam non minimae auctoritatis tenuerunt eosdem doctores et philosophos et speciatim Doctorem Angelicum, Bossuetium, Leibnitzium et Cartesium in variis suis operibus non tantum caeteris auctoribus, sed etiam sibimetipsis contradixisse. Sed haec assertio a priori improbabilis, ex dictis deserenda esse videtur, et affirmandum est unam eamdemque esse omnium non quidem loquelam, sed doctrinam de principiis innatis et de cognitione sensibilium, prout sunt medium ad Deum idealiter cognoscendum. Principia enim innata ab omnibus secundum rectas logicae regulas argumentantibus, nec Ontologismum de quo postea recipien-

quam affirmat animam esse actualiter Dei sciam, sed saepe asserit ipsam esse Dei sciendi capacem : « L'âme, inquit, ne voit rien en elle qui mérite d'être es» timé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu, » et paulo postea : « Voilà donc quelle est ma nature : pouvoir être conforme à tout, » c'est-à-dire pouvoir recevoir l'impulsion de la vérité, en un mot pouvoir » l'entendre..... »

(1) Ita pro D. Thoma et Bossuetio, Maret, *Philosophie et Religion*, leçon 7e, et pro Cartesio et Leibnitzio, Dupont, *Ontologie*, th. XXXVI, et alii. — Haec dissertatio jam scripta erat et a doctoribus Collegii theologici insulensis admissa, quum legi opus a Patre Gratry, paucis abhinc annis, apud nos editum cui titulus est : *De la connaissance de Dieu*. Qui auctor eloquenter demonstrat unam fuisse maximorum theologorum et philosophorum, de probationibus existentiae Dei et de origine idaee infiniti doctrinam ; speciatimque de his mentem Platonis, Aristotelis, S. Augustini, Doctoris Angelici, Cartesii, Paschalis, Malebranchii, Fenelonii, Petavii, Thomassini, Bossuetii et Leibnitzii successive scrutans, contendit hos omnes non realiter et quoad doctrinam, sed apparenter tantum et quoad respectus consideratos differre. Cujus dissimilitudinis totam rationem in eo ponit P. Gratry, quod alii inter ipsos potius parti facultatibus mentis ad infinitum cognoscendum dispositis, alii autem potius parti cognitionibus rerum particularium e quibus mens ad Deum assurgit, in cognitione Dei tribuendae, attenderunt. In quibus affirmandis gavisus sum clarum auctorem invenire antesignanum. Etsi tamen ejus doctrinam in hoc speciati puncto grate admittam, nec ejus loquendi modo, nec omnibus ejus assertionibus speciatim de cognitione Dei supernaturali adhaereo.

tibus (n. 142), admissa, sunt ipsae facultates animae ad hanc cognitionem dispositae, et cognitio sensibilium ab iisdem praerequisita, est cognitio intellectualis qua intellectus ad primum actum moveatur, et unde procedat ad deducendam Dei existentiam et ad sumendas analogias quibus idealiter noscatur.

Dixi doctrinam fautorum innatismi *secundum rectas logicae regulas argumentantium, nec cum Ontologistis Deum immediate et sine discursu cognosci admittentium,* a doctrina Scholasticorum realiter non differre. Non autem tales sunt omnes innatismi asseclae, nec cujuslibet eorum doctrina admitti potest. Quidam enim contendunt ideas innatas non esse tantum dispositiones mentis nostrae, sed esse actus qui objectum immediate intelligibile et actu indesinenter perfecto cogitatum supponunt. Quorum systema jam non est innatismus simplex; sed non differt ab errore Ontologistarum, quem implicite accipiunt, etsi forsan ipsum cum contradictione rectas logicae regulas violanti, explicite reprobent (n. 141). Horum autem assertiones, ut docet Cardinalis Zigliara (1), possunt quidem in his quae de ideis innatis subjective sumptis affirmant, admitti, cum verum sit mentem humanam esse ad intelligendum indesinenter dispositam; sed rejiciendae sunt in his quae de ideis innatis objective sumptis asserunt; falsum est enim intellectum objecto indesinenter intelligibili motum elicere actum perpetuo perfectum.

In mediis ad Deum cognoscendum de quibus in praesenti sectione egimus, nil adest nisi penitus naturale. Si enim ab auxiliis aliis de quibus postea agemus abstrahatur, facultates intellectuales et sensibilium cognitio eodem modo nobis dantur, quo in statu naturae datae fuissent. In caeteris autem mediis, supernaturalia naturalibus saepesaepius miscentur, sed de his in sectione nunc incipienda.

(1) Zigliara, *Psychologia,* n. 31, § VIII.

SECTIO II.

De mediis quoad finem naturalibus, quoad medium autem de facto nonnunquam supernaturalibus, quibus nostra Dei idea accipitur et evolvitur.

114. Haec media ex dictis duo sunt, scilicet institutio humana et actio Dei, de quibus in duobus successivis articulis tractando, quid in eis naturale, quid etiam quandoque supernaturale sit, determinabo.

ARTICULUS I.

DE INSTITUTIONE HUMANA PROUT EST MEDIUM AD IDEAM DEI EVOLVENDAM.

Per institutionem humanam, illa intelligo auxilia a caeteris hominibus accepta, quibus a prima infantia erudimur. Cujus institutionis sive a societate, sive ab individuis in societate viventibus acceptae, medium instrumentale est quilibet sermo, sed praecipue sermo oralis, cujus ope caeteri homines ideas et cognitiones a se ipsis jam acquisitas nobis manifestant. Triplex autem est respectus sub quo sermo considerari potest, sicut triplex est modus quo cognitiones nostras auget. Considerari potest sive quatenus est instrumentum, quo utimur ad ideas nostras facilius inter se comparandas et elucidandas; sive quatenus medium est quo caeteri homines nobis manifestant veritatem rerum demonstrabilium a nobis videndam; sive quatenus est medium quo iidem homines veritates ratione indemonstrabiles, credendas nobis proponunt. De magisterio prout veritates indemonstratas et non visas nobis credendas proponit, hic ex professo

non agemus, eo quod Dei existentia et a fortiori Dei notio idealis (quoad partem naturalem, characteres Dei sola revelatione notas et v. g. ex trinitate personarum nascentes non includentem) taliter non accipiantur. Unde non nisi de institutione humana, quatenus in sermone medium ad ideas elucidandas nobis dat, et quatenus veritates demonstrabiles manifestat, hic quaestio erit.

Quae quaestio a viris ingenio acutis in nostro saeculo tractata, ipsos in errores induxit, quos vitandos in memoriam lectoris breviter reducam. Traditionalistae ergo inter quos de Bonald, La Mennais, Bautain, Ventura et alii, institutioni et traditioni humanae nimiam in origine cognitionum nostrarum partem tribuentes, contenderunt inter ideas suprasensibiles quas admittebant innatas, nullam posse actualem dari, nisi ope sermonis et institutionis excitata fuerit. Unde concludebant solum sermonem capacem esse ideas in anima ponendi actuales, simulque solam institutionem et fidem in generis humani testimonium, capaces esse certitudinis de ipsis veritatibus ratione demonstrabilibus dandae, imo Revelationem primaevam et supernaturalem, quae genus humanum sermone et cognitione Dei ac suprasensibilium intruxit, fuisse absolute necessariam. Quod systema ex multis aequivocationibus, quas in praecedentibus articulis elucidare conatus sum, ortum, ad istas conclusiones pervenit omnino erroneas, imo et fidei contrarias ; quas seorsim jam antea improbatas, globatim damnavit Concilium Vaticanum hoc canone quem evolvendum in praesenti dissertatione suscepi : « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorum et domi» num nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis hu» manae lumine certo cognosci non posse, anathema sit. »

Cum in hoc articulo non nisi de institutione humana, quatenus est medium ad ideam Dei evolvendam tractem, omitto praecipuum systematis errorem de necessitate absoluta Revelàtionis supernaturalis, ad finem naturalem attingendum, quem postea refellam ; sed inquiro tantum an et quomodo institutio humana cujus ope sermonem et nonnullas notiones demonstrabiles accipimus, medium sit naturale ad ideam

Dei evolvendam. De qua quaestione sint sequentes theses.

115. I Th. *Institutio humana est medium ad ideam Dei evolvendam perutile et moraliter necessarium.*

Haec institutionis humanae necessitas moralis sequitur impotentiam moralem in qua ex dictis (n. 97) versamur, ideae Dei ope solorum principiorum innatorum, solorumque sensibilium distincte acquirendae. Siquidem sola institutio humana hanc impotentiam moralem supplet et corrigit. Ex eo enim versamur in impotentia morali ideae Dei evolvendae, quod ad respectus ex quibus haec idea elucidaretur, non attendamus; et voluntas intellectum ad attentionem requisitam tamdiu non movet, quamdiu nulla ipsi apparet in hac attentione utilitas. Per institutionem humanam autem utilitas et appetibilitas hujus attentionis nobis manifestatur, unde intellectus ad respectum convenientem considerandum a voluntate aptatur, reique attentae veritatem videmus.

Ad quam doctrinam clarius exponendam praeter exempla jam adducta, aliud proferre liceat. Si homines in saeculis elapsis, v. g. tempore Alexandri aut Caesaris, vi expansivae vaporis attendissent, ad machinam vapore motam quam fabricatam et tam utilem nostra tempora mirantur inveniendam, adducti fuissent. Quae quidem attentio ipsis non erat physice impossibilis (n. 96), cum vero voluntati ipsorum nulla in hac attentione utilitas appareret, de ipsa jubenda minime curavit; dum cognitis machinae vapore motae effectibus, cum utilitas hujus considerationis omnibus appareat, nullus est scholarum nostrarum alumnus, qui applicationes vaporis ad machinam movendam, viris apud Romanos et Graecos conspicuis ignotas non noscat et non intelligat; cognita enim rei utilitate, voluntas omnium intellectum ad proprietatum vaporis considerationem intendit. De omnibus similiter inventis mirum est quam facile, attentione allata, intelligantur et simplicia appareant, quae anteacta saecula ignorarunt; unde infatuati et leves nostrorum temporum homines patres suos quasi barbaros et ignaros contemnunt, a filiis suis et ipsi non magis merito contemnendi.

Non aliter autem ab institutione humana de respectibus veritatis utiliter considerandis praemoniti, his attendentes ideam Dei evolvimus. Cum enim caeteri homines ideas de Deo explicitas et claras possideant, infantem praemonent de argumentis considerandis et de respectu veritatis observando, ut existentia Dei certa appareat et ejus idea distincte evolvatur ; et sicut oculus recte directus res optime videt, ita intellectus infantis a voluntate apte dispositus ideam Dei magis explicitam acquirit. Summatim ergo cum sive totius generis humani, sive alicujus magistri auctoritas utilitatem talis considerationis ad cognoscendam veritatem nondum notam manifestaverit, voluntas de hac utilitate praemonita, ipsamque appetens, intellectum ad considerationem faciendam aptat, et intellectus recte aptatus veritatem necessario agnoscit. Unde concludi posset qua arte magister docens, doctrinam suam modo delectabili ipsam appetibilem exhibenti tradere debeat, et etiam modo simpliciori respectum indicans in quo considerando minor apparet labor ; simulque occasio datur mirandi qua arte Deus institutionem humanam ad ipsius Dei existentiam manifestandam disposuerit. Cum enim caeterorum hominum majori numero credamus, et laborem timeamus, nos posuit in societate cujus omnia membra ipsum existentem proclamant, et hujus existentiae argumenta valde simplicia proponunt. Hic autem concludere sufficiat institutionem humanam non quidem absolute, et propter impotentiam physicam, sed moraliter tantum (n. 96) necessariam esse ad ideam Dei in nobis evolvendam.

Quam doctrinam de utilitate institutionis ad considerationem veritatis convenientem voluntati suadendam, confirmat S. Augustinus ex his quae cum subtilitate sic exponit (1) : « Ad doctrinas cognoscendas plerumque nos laudantium » atque praedicantium accendit auctoritas..... Quis enim

(1) S. Augustinus, *de Trinitate,* lib. X, cap. I, Edit, Migne, tom, XLII, col. 971.

» sciendae v. g. rhetoricae illam curam et operam im-
» penderet, nisi ante sciret eam dicendi esse scientiam.
» Aliquando etiam ipsarum doctrinarum fines auditos, exper-
» tosve miramur, et ex hoc inardescimus facultatem compa-
» rare discendo, qua ad eos pervenire possimus. Tanquam
» si litteras nescienti dicatur quandam esse doctrinam qua
» quisque valeat, quamvis longe absenti verba mittere manu
» facta in silentio, quae rursus ille cui mittuntur non auribus
» sed oculis colligat, idque fieri videat; nonne dum concu-
» piscit nosse quo id possit, omni studio circa illum finem
» movetur, quem jam notum tenet. Sic accenduntur studia
» discentium, nam quod quisque prorsus ignorat, amare
» nullo pacto potest. »

116. II Th. *Sermo est medium ad ideam Dei evolvendam perutile et saltem moraliter necessarium.*

Per sermonem, signa sive naturalia, sive arbitraria intelligo, quibus ideae et veritates repraesentantur. Cum autem sermo sit medium quo homines ideas suas caeteris hominibus aperiunt, non datur institutio sine sermone, proindeque ad evolvendam Dei ideam, eadem est sermonis ac institutionis necessitas. Insuper sermo nobis signa simplicia praebet quibus ideas complexas evolvendas in memoriam nostram revocemus et inter se comparemus. Porro si simplicibus sermonis vocibus, quibus hae ideae complexae nobis manifestantur, careremus, propter magnam complexionem omnium cujusque ideae notarum, quas omnes in uno conceptu sine signo complecti non valemus, non nisi cum maxima difficultate de ipsis cogitaremus. Quae res manifesta apparet in singulis scientiis, sive in algebricis ubi v. g. haec assertio : « $6\,a = a + 2\,a + 3\,a$ », sive in geometricis ubi haec assertio : « Summa angulorum trianguli duobus rectis aequalis est, » sive in metaphysicis, ubi haec propositio : « Ens a se non potest esse nisi infinitum, » sive in theologicis ubi haec : « In Deo tres sunt personae, » vera faciliter et breviter apparet, eo quod sermone et signis simplicibus praedictae scientiae propriis utamur; dum eamdem assertionem homo his scientiis deditus, sed talium signorum usu destitutus,

non nisi cum maximo labore distincte cogitaret. Quae observatio de omnibus ideis complexis concipiendis vera est (1).

Etsi autem Deus in se sit omnino simplex, attamen ad ejus ideam evolvendam et ad varios respectus sub quibus concipitur inter se comparandos, nonnullae considerationes valde complexae adducendae sunt (n. 94); unde talis evolutio sine signis simplicibus difficillima est et moraliter impossibilis. Cum enim labor talis comparationis sine auxilio signorum instituendae maximus esset, praeterquam quod tempus vitae ad hoc incoeptum perficiendum insufficiens esset, horror difficultatis omnes a labore tam arduo retraheret. « Nisi, in» quit Sanctus Augustinus loco jam adducto (2), nisi *breviter* » impressam cujusque doctrinae haberemus in animo notio» nem, nullo ad eam discendam studio flagraremus. » Unde ad Deum nobis distincte manifestandum, dupliciter apparet sermonis necessitas moralis, sive scilicet propter institutionis humanae moralem necessitatem, sive propter impotentiam moralem in qua versaremur idearum nostrarum evolvendarum, nisi difficultas hujus evolutionis sermone simplici minueretur.

117. III Th. *Intellectus ab ipsa institutione humana ut sic, nullam immediate accipit notionem sive intuitive sive deductive conceptam.*

Institutio enim humana non attingit intellectum nisi excitando attentionem, seu determinando motionem qua voluntas intellectum recte intendit. Signa quidem quibus institutio fit intellectualitur prius cognoscuntur, sicut et possibilitas veritatis alicujus cognoscendae per disquisitionem; sed veritas ipsa manifestata non cognoscitur, nisi voluntas ope institutionis determinata, intellectum disposuerit ad veritatem propositam cognoscendam. Qui intellectus et volun-

(1) Balmès, *Philosophie fondamentale*, lib. I, ch. XXVII, n. 271 et 272.

(2) Aug., *ibid.*; — cfr. totum librum *de Magistro*, ap. Migne, tom. XXXII.

tatis actus tanta quidem promptitudine perficiuntur, ut de ipsorum distinctione nulla plerumque detur conscientia, sed nihilominus distincti manent. Etsi enim vocem alicujus hominis audiamus et intellectualiter noscamus, veritates quas nobis manifestare intendit, non cognoscimus, nisi significationi verborum attendamus.

Praeterea eadem conclusio ex eo praesertim demonstratur, quod institutio humana nullam rem nobis manifestare valet, nisi per comparationem cum iis rebus quas experti sumus (n. 48). Unde qui aliquo dolore v. g. podagra laborat, nunquam alteri homini notionem doloris quem sentit tradet, nisi in quantum hic homo similia sentit vel sentivit. Quod phaenomenon est omnino inexplicabile nisi admittatur notionem rei manifestatae non accipi immediate in intellectu, sed tantum intellectum, movente voluntate, determinari quidem ad talem, talemve rem et veritatem considerandam; sed in hac consideratione non uti speciebus et ideis in alio homine existentibus, sed uti tantum principiis et ideis in se existentibus, et eodem modo procedere, ac si mens alio medio ac institutione humana determinata fuisset ad attendendum. Unde intellectus nullam ab institutione accipit notionem, etsi, mediante voluntate, moveatur ad novas veritates prius inattentas considerandas vel deducendas.

Cor. I. *Institutio humana scientiam rerum demonstrabilium in intellectu non immediate generat.*

Institutio enim humana potest intellectui immediate manifestare quasdam veritates, quas intellectus sola auctoritate ductus accipit et credit, sive eo quod res non est intrinsece demonstrabilis, ut accidit pro factis contingentibus praeteritis, sive eo quod propter segnitiem vel imbecillitatem, mens eas non scrutatur, ut accidit rudibus, qui affirmationes doctorum de rebus v. g. physicis credunt; talis autem adhaesio non constituit scientiam sed fidem tantum. Cum enim scientia rerum demonstrabilium supponat motivum adhaesionis non fuisse auctoritatem docentis, sed ipsam intrinsecam rerum veritatem ab intellectu agnitam, scientia ab institutione non immediate in intellectu generatur, sed mediate

tantum, ita scilicet ut imperio voluntatis, intellectus adducatur ad attendendum veritati et ad ipsam agnoscendam. « De universis quae intelligimus, ait S. Augustinus (1), non » loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesi- » dentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consula- » mus admoniti. » Nec aliter Doctor Angelicus dicens (2) : « Contingit in scientiae acquisitione quod eodem modo, do- » cens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, » sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti ; » processus autem rationis provenientis ad cognitionem » ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se » nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in » particulares conclusiones et ex his in alias... Et secundum » hoc dicit Philosophus quod demonstratio est syllogismus » faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in » principiis per se notis non includuntur, vel includi non » manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opi- » nionem vel fidem. »

118. Cor. II. *Ut institutione humana sive societatis, sive alicujus magistri doceri possimus, necesse est in nobis jam existere aliquas ideas et notiones saltem confusas.*

Praeterquam enim quod necesse est ut signorum sensibilium quorum ope docemur, existentiam et significationem cognoscamus, sicut in sequenti corollario dicetur, requiritur a nobis nonnullas cognosci veritates, quas D. Thomas vocat per se notas et ad quarum cognitionem e cognitione sensibilium sponte proprio transimus (n. 108).

Talem autem esse ideam Dei confusam certum videtur (n. 93, 96 et 97). Capax est enim mens humana ideam primae causae in confuso accipiendi absque educatione. De facto autem probabiliter, nonnunquam praesertim in infantibus christianis ipsa Dei idea a pia matre excitatur. Quamvis enim nesciamus quo instanti idea Dei confusa solis naturae viri-

(1) Aug., *de Magistro*, cap. IX, n. 38, ap. Migne, tom. XXXII, col. 1216.
(2) D. Thomas, *de Veritate*, q. XI, *de Magistro*, art I.

bus apparcat, non repugnat educationem posse naturam praevenire et, mediante voluntate, attentionem infantis a matre signis moniti, in Deum rerum omnium auctorem ferri. Antequam vero idea Dei taliter excitetur, necesse est ideam causae saltem confusam simul cum cognitione sensibilium in mente dicti pueri natam esse.

119. Cor. III. *Voces sermonis non dant ideam rerum quas designant, sed hanc ideam praesupponunt.*

Hoc corollarium quod non est nisi applicatio thesis nostrae, ipsius Sancti Augustini argumentatione firmare juvat. « Fortasse, inquit Sanctus Doctor (1), nihil invenies quod » per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, » si nescientem me invenit cujus rei signum sit, docere me » nihil potest ; si vero scientem, quid disco per signum ?... » Quod ut apertius intelligas, finge nos primum nunc audire » quod dicitur *caput ;* et nescientes utrum vox ista sit tan- » tummodo sonans, an aliquid etiam significans, quaerere » quid sit caput (memento nos non rei quae significatur, sed » ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, » quamdiu cujus signum est ignoramus). Si ergo ita quae- » rentibus res ipsa digito demonstretur, *hac conspecta*, dis- » cimus signum quod audieramus tantum, nondum nove- » ramus...; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significa- » tionem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, » discimus, quam illam tali significatione percepimus... Non » enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed » oculis meis : illis tamen fortasse *ut attenderem credidi*, » id est ut aspectu quaererem quid viderem. » Quae argumentatio valet non tantum pro rebus sensibilibus, sed et pro suprasensibilibus, proindeque pro Deo cujus ideam intus haberi necesse est, priusquam intelligatur voce *Deus* ens divinum designari.

120. IV Thesis. *Institutio numana est medium ad ideam*

(1) Aug., *de Magistro*, cap. X, n. 33, et seq. ap. Migne, tom. XXXII, col. 1212.

Dei deductive evolvendam, non intellectum illuminando, sed voluntatem et attentionem movendo.

In qua thesi non adest, nisi affirmatio veritatis quam modo stabilivi, sive dum in prima et secunda thesi (n. 115 et 116) explicavi voluntatem ab institutione humana determinari ad attendendum veritati ; sive dum in tertia thesi et ejus corollariis probavi veritatem scientificam non propter lumen ab auctoritate docentium accepto, sed propter lumen intrinsecum veritatis ab intellectu cognosci ; quod his verbis asserit Doctor Angelicus (1) : « Homo verus et vere doctor » dici potest et veritatem docens et mentem quidem illumi- » nans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lu- » men rationis coadjuvans ad scientiae perfectionem, per » ea quae exterius proponit. »

121. V. Th. *Erronea Traditionalistarum confusio de institutionis et sermonis necessitate absoluta ad ideam Dei reflexe acquirendam, logice fluit a confusione quam innatismus adduxit inter partem voluntati et partem intellectui in origine et evolutione idearum suprasensibilium tribuendam.*

Ipsorum enim Traditionalistarum error ex dictis inde fluit, quod affirment ideas et veritates ab institutione et sermone in intellectu immediate poni, et insuper asserant institutionem humanam esse ad ideas suprasensibilium evolvendas non moraliter tantum, sed et absolute necessariam. Quem duplicem errorem refellimus introducendo distinctionem inter partem voluntati et partem intellectui in origine et evolutione ideae Dei tribuendam. Negavimus enim ideam Dei in mentibus nostris sermone et institutione poni, eo quod institutio non moveat immediate intellectum, sed tantum voluntatem quae attentionem ad veritates considerandas jubet (n. 120) ; negavimus insuper institutionem humanam esse absolute necessariam, eo quod intellectus cognitione sensibilium determinatus, absolute loquendo, capax esset ideas suprasensibilium acquirendi et evolvendi (n. 96);

(1) D. Thomas, *de Veritate*, q. X, *de Magistro*, art. 1, ad IX.

sed tenuimus hanc institutionem esse moraliter necessariam propter adjuvamen externum, quo voluntas indiget ut veritati attendat (n. 97, 115 et 119). Traditionalistarum error ex eo ergo natus est quod hanc distinctionem reglexerunt.

Porro indubium est ipsos hanc distinctionem neglexisse, eo quod innatismi assertionibus modo exclusivo adhaeserunt. Ut enim jam observavi (n. 99), Cartesiani tenent sensibilium cognitionem cognitioni suprasensibilium obstare. Quod verum est si ad voluntatem quae per sensibilia ab attentione ad suprasensibilia distrahitur, respiciatur, sed omnino falsum si negetur quodlibet auxilium nobis a sensibilibus praeberi ad noscenda suprasensibilia. Ut enim affirmant Scholastici, intellectus ad suprasensibilia a sensibilibus transit. Traditionalistae autem hanc Scholasticorum assertionem rejicientes, tenuerunt sensibilia cognitioni Dei nullo modo prodesse, sed ex omni parte obstare. Unde concludendum erat homines institutione humana carentes, esse in impossibilitate absoluta cujuslibet ideae acquirendae.

Cun enim principia nobis innata ex se solis ad actum transire non valeant (n. 88), si nec ope sensibilium ad cognitionem suprasensibilium pervenire valeremus, reponeremur in absoluta impossibilitate ideae Dei acquirendae, nisi auxilio institutionis et sermonis adjuvaremur, et dicendum esset hanc ideam ab institutione et sermone nobis dari. Totus ergo Traditionalistarum error fluit ex modo exclusivo, quo systema idearum innatarum acceperunt, non caventes a confusione inter partes voluntati et partes intellectui in origine et evolutione idearum et judiciorum nostrorum tribuendas, quam elucidare conatus sunt.

Quae dico non ut error defendatur, sed ut explicetur, et omnibus appareat ad quam falsas conclusiones ducere valeat confusio praedicta.

122. Conclusio articuli. *Institutio humana simul cum cognitione sensibilium et principiis innatis nostram Dei ideam explicat, sed non sufficienter.*

Praeterquam enim quod nondum dixi unde sit in principiis innatis causa virtutis qua pollent cognoscendi Deum,

nec etiam unde sit in sensibilibus cognitis fons virtutis quam habent ejusdem Dei manifestandi, remanet explicandum quisnam sit primus auctor institutionis humanae. Si enim singuli hominum versantur in impotentia morali idearum suarum, absque auxilio institutionis eorum qui has ideas jam possident evolutas, evolvendarum, inquirendum venit quomodo primi homines qui nobis similes, in eadem impotentia morali naturali versati sunt, has ideas absque institutione distinctas obtinuerunt, et etiam quomodo ipsorum successores ipsas satis integras servaverunt. Patet ergo ab institutione humana, prout cum principiis innatis et cognitione sensibilium ad notiones suprasensibilium in nobis evolvendas concurrit, ideam Dei quam habemus explicari, sed non sufficienter. Unde aperiendus est alter articulus de actione Dei, prout est medium ad ideam Dei generandam et evolvendam.

ARTICULUS II.

DE ACTIONE DIVINA, PROUT EST MEDIUM AD IDEAM DEI GENERANDAM ET EVOLVENDAM.

123. Sine actione divina, nulla res in mundo explicari potest, nec speciatim generatio et evolutio nostrae ideae Dei. Sine primaeva enim hominum institutione per Deum facta, et sine conservatione traditionis per eumdem Deum, institutio humana est ex dicendis moraliter impossibilis; similiter res sensibiles sine virtute ipsis a Deo data et conservata absolute incapaces sunt se ipsas et a fortiori Deum nobis manifestandi; tandem sine creatione, conservatione et concursu divino ipsa principia nobis innata, facultates scilicet et habitus intellectuales nec existerent, nec Deum cognoscere valerent. Unde, ut quaestio de origine et evolutione ideae Dei plene solvatur, necesse est ut inquiramus quomodo actio

divina actionem causarum creatarum quam necessariam antea demonstravimus, generet et compleat.

In qua inquisitione instituenda, periculum latet viro theologo vitandum et quod nonnullis systematibus hodiernis infelicis ruinae causa fuit. Quantacumque sit jactura quam philosophia propter varias vocum et rerum confusiones antea explicatas passa est, majus est damnum quod nonnulli experti sunt, ex eo quod actionem Dei naturalem, ab ejusdem actione supernaturali in generatione et evolutione cognitionum nostrarum non satis accurate distinxerint. Siquidem, ut monet Concilium Vaticanum (1) « hoc perpetuo Ecclesiae » catholicae consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem » cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinc- » tum; principio quidem, quia in altero naturali ratione, in » altero fide divina cognoscimus; objecto autem quia praeter » ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda no- » bis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi » revelata divinitus, innotescere non possunt. »

Idea autem Dei, etsi in nonnullis cognitionibus supernaturalibus implicetur, nihilominus, ut testatur Apostolus declarans Deum gentibus per ea quae facta sunt cognosci, et ut definit idem Concilium Vaticanum docens « Deum re- » rum omnium principium et finem, naturali humanae ra- » tionis lumine e rebus creatis certo dignosci posse, » est ope solorum auxiliorum naturalium cognoscibilis. Cura ergo nostra erit in assignando quaenam sit Dei actio naturalis ad ideam ipsius Dei evolvendam vel generandum et quomodo haec actio ad ordinem naturalem pertineat, etsi supernaturalibus admisceatur. Quam materiam evolvere conabimur in duplici paragrapho dum successive agemus de actione Dei 1° prout est necessaria ad ideam Dei veram et explicitam societati humanae naturaliter dandam et conservandam; 2° prout est medium necessarium ad ideam Dei per res intelligibiles intellectui manifestandam.

(1) Concil. Vatican., *Const. I*, cap. IV, *de fide et ratione*.

§ I.

DE ACTIONE DIVINA PROUT EST NECESSARIA AD IDEAM DEI VERAM ET EXPLICITAM SOCIETATI HUMANAE NATURALITER DANDAM ET CONSERVANDAM.

124. I THESIS. *Actio divina est moraliter necessaria, ad ideam Dei veram et explicitam societati humanae dandam et conservandam.*

Dei idea potest esse in vario gradu explicita, sed, ut antea stabilivimus (n. 115), aliquis datur gradus ad quem attingendum institutio externa est moraliter necessaria. Quae institutio non potest dari, nisi ab hominibus hanc ideam explicitam possidentibus, qui iterum non potuerunt ipsam evolvere sine auxilio aliorum hominum; unde institutio humana, sicut quaedam vitae intellectualis paternitas, successionem et catenam supponit hominum lumen intellectuale orali modo sibi per saecula tradentium. Quum autem inter istos homines, ad tempora magis remota ascendendo, non possit progressus indefinitus admitti, deveniendum est ad primum hominem qui et ipse hac institutione indigebat, nec ipsam ab alio, cum esset primus omnium, accipere poterat.

Unde, ut explicetur cognitio Dei, qualis in mundo simul cum caeteris suprasensibilium cognitionibus existit, admittendum est primum hominem extitisse, qui ideam Dei claram absque auxilio institutionis humanae accepit. Hic autem homo vel aliis praeditus erat facultatibus ac nos, vel iisdem. Si aliis, ergo aliquo speciali auxilio et viribus specialibus donatus est. Hoc autem donum non potest esse nisi a Deo; ergo actio Dei specialis intervenit. Si vero non alia virtute ac nos insignitus est, institutione sicut et nos, propter impotentiam moralem ideae Dei evolvendae, indigebat; cum autem hanc ideam, ut experientia certum est, evolverit, hanc institutionem accepit; quam accipere non potuit ab alio homine, cum sit primus, sed ab ipso Deo accepit qui proinde veritatem primum hominem edocuit.

Nec dicatur ab impotentia in qua versantur singuli homines ideae Dei evolvendae, illegitime concludi genus humanum in simili impotentia versari. Hoc quidem jactitant rationalistae contendentes in associatione conatuum omnium, vires latitare ex quibus inventum uni homini impossibile, est societati hominum globatim sumptorum per saecula multa suas inventiones unientium facile. Quae observatio forsan omnino falsa est, si supponantur homines omni evoluta idea destituti ; sed transeat ipsam esse veram de quibusdam rebus, certe non potest applicari cognitioni Dei explicitae, qualem ipsam Christiani possident. Nedum enim homines in societate congregati moraliter capaces fuerint ideam Dei explicitam, qualiter ipsam habemus, acquirendi ; impotentes fuerunt ad ipsam semel acceptam integram servandam ; sed, ut ex historia constat, ipsam impie adulterarunt. Unde theologi christiani (1) non immerito concludunt moralem necessitatem Revelationis divinae ad ideam Dei non quidem confusam, quae omnibus ratione utentibus inest ; nec etiam aliquo modo explicitam, qualis a quibusdam inter paganos philosophis cognita est ; sed omnino explicitam, qualis a philosophis christianis demonstratur vera, servandam sicut et dandam. Ergo non videtur moraliter possibile primum fuisse hominum, qui ideam Dei tam explicitam invenisset, nec, etiamsi talis datus fuisset, videtur moraliter possibile hanc ideam absque auxilio Dei speciali, ita explicitam et ab omni errore expurgatam, qualis apud nos servatur, servari. Unde cum Concilio Vaticano haec concludam (2) : « Revelationi tribuen» dum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae » rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque ge» neris humani conditione, ab omnibus expedite firma certi» tudine et nullo admisto errore cognosci possunt. » Ergo ut

(1) Cfr. Brugere, *de Vera Religione*, P. I, cap. III ; — Libermann, *Demonst. Relig., Christian.* P. I, cap. I, § 3 ; — Perrone, *Praelect. theolog., de Vera Religione*, cap. II, et alios omnes.

(2) Concil. Vatican., *Constit. de fide*, cap. II, *de Revelatione.*

explicita Dei idea in societate humana acciperetur et servaretur, necessaria fuit aliqua Dei actio.

Cor. *Actio Dei quae generi humano ita necessaria est, consistit in quadam institutione divina, non autem in revelatione proprie dicta, qua fides tantum generetur* (1).

Quod corollarium ut intelligatur, necessarium est discrimen inter revelationem et institutionem existens, breviter explicari. Revelatio est manifestatio veritatis, quae propter auctoritatem revelantis credenda ita proponitur, ut generetur fides; institutio autem est manifestatio veritatis quae in se ipsa ita proponitur videnda et intelligenda, ut nascatur scientia. Dum magister per modum institutionis, v. g. veritates philosophicas te docet, has tibi proponit veritates, ut eis attendas, nec ipsis adhaereas, priusquam eas esse veras lumine evidentiae videris; dum autem te docet per modum revelationis v. g. de facto historico, res tibi proponit non lumine tui intellectus propter intrinsecam evidentiam accipiendas, sed propter suam vel aliorum auctoritatem tenendas. Hoc autem posito, cum institutio humana de qua egimus et qua generatur scientia, sit vera institutio et non revelatio; homo qui caeteros instituit, veritates quas docet non credit tantum, sed et intelligit; unde primus homo manifestationem veritatis a Deo accepit, qua veritas ipsi proposita est videnda et intelligenda; atque actio Dei quae ad veritates intelligendas societati primo tradendas necessaria fuit, non constitit in revelatione proprie dicta (quamvis revelatio etiam primis hominibus dari potuit, ut jam dicendum est), sed consistere debuit in aliqua institutione per Deum facta.

125. II Th. *In se non repugnat institutionem divinam a Deo simul cum Revelatione datam fuisse, nec etiam repugnat veritates naturales hac institutione notas, simul cum veritatibus revelatis divinitus conservari.*

Non repugnat enim veritates demonstrabiles et quas atten-

(1) Cfr. Ripalda, *de Ente supernaturali*, Disp. XI, n. 44.

dens intellectus intelligit, nobis manifestari per modum revelationis fidem non autem scientiam proprie dictam generantis. Hoc modo enim a docto rudibus manifestantur regulae in multiplicatione, divisione, vel extractione radicis numerorum, vel in supputatione ope tabularum logarithmorum servandae; quarum regularum ratio quidem intelligibilis est, sed tamen a rude non intelligitur qui regulas illas ex fide propter auctoritatem magistri docentis admittit. Simili modo Revelatio divina potest esse de rebus ratione cognoscibilibus; unde generatim tenent theologi fidem divinam, quae est adhaesio veritati propter auctoritatem Dei revelantis, posse versari non tantum circa mysteria, sed etiam circa veritates demonstrabiles. Imo ex eorumdem theologorum doctrina communi (1), potest idem homo propter auctoritatem Dei credere ea quae simul intelligit et propter demonstrationem sibi factam admittit; siquidem, ut aiunt, veritas potest simul esse objectum fidei et scientiae. Quod revera minime repugnans videtur, ex nullo enim capite repugnat me veritati immortalitatis animae actu fidei adhaerere propter revelationem, simulque actu scientiae propter evidentiam rei. Hoc autem posito, minime repugnat aliquam veritatis demonstrabilis manifestationem fuisse simul revelationem de veritate credenda et institutionem de veritate videnda.

Imo in institutione humana, res ita re plerumque habere manifestum est. Quum enim magister aliquod theorema v. g. « summa angulorum trianguli est duobus rectis aequalis » demonstrandum proponit, fide adhaereo conclusioni propter auctoritatem docentis, ita ut, etsi demonstrationem non intelligam, conclusionem nihilominus admittam. Imo ex fide in magistrum docentem, saltem ut probabilem teneo veritatem propositam, et propter hanc probabilitatem voluntati meae attentio utilis apparet, et intendo intellectum ad datam demonstrationem, ita ut ipsam intelligam. Si enim magistro

(1) Cfr. Thesim meam *de certitudine judicii quo assentitur existentiae Revelationis*, n. 61.

non crederem, ut accidit v. g. dum loquor cum stulto vel ebrio, cujus assertiones parvi pendeo, res quas dicit audirem, quin earum veritati attenderem. Unde dum doceor, plerumque adsunt simul sub variis respectibus revelatio et institutio.

Similiter nil obstat institutionem qua Deus veritates intelligendas nobis proposuit accipiendas, vel iterum proposuit servandas, fuisse simul cum revelatione fidem generanti datam. Triplici autem modo hoc fieri potuit. Vel 1° dum veritates varias nobis Deus primo tradidit, ipsas dupliciter manifestavit: alias scilicet ita tradendo, ut nesciremus ipsas ab eo manifestari et eas acciperemus propter intrinsecam veritatem; simulque alias veritates ita proponendo, ut propter Ejus auctoritatem eas teneremus. Vel 2° etiam, dum veritates has nobis revelavit Deus, ipsas a se revelari nos ita edocuit, ut ipsas admiserimus propter Ejus auctoritatem, et etiam, cum ipsis attenderemus, veras invenerimus. Vel 3° dum veritates jam traditas per revelationem servari idem Deus curat, ipsas credimus, et hac fide attentio nostra ita renovatur, ut ipsas melius videamus, sicque earum notio melius servetur.

Speciatim autem quoad ideam Dei, observandum est ejus evolutionem posse quidem generari et conservari per fidem divinam; sed hanc ideam in primo gradu non posse dari per talem fidem. Antequam enim Deo credatur, requiritur Ejus ideam haberi et Ejus existentiam cognosci. Sed tamen haec idea in minimo gradu excitari posset per fidem humanam (n. 118).

126. III Th. *Institutio divina primo homini simul cum revelatione de facto data est.*

Haec thesis est in duplici sensu vera. Eo sensu primo vera est quod Deus hominem creando, ipsi ex una parte cognitionem perfectam omnium veritatum ratione cognoscibilium indidit, ut in alio loco probavi (n. 41 et 42); quae manifestatio non dicenda est revelatio nec fidem produxit, sed fuit tantum institutio scientiam generans, cum Adamo omnes veritates eodem modo exhibitae sunt videndae, ac si ipsas sibi discursu demonstrasset. Deus simul ex alia parte ipsum ad statum su-

pernaturalem elevavit, et proinde veritates supernaturaliter credendas revelavit. Cum autem ex communi theologorum opinione haec elevatio ad statum supernaturalem ipso creationis instanti facta fuerit, hoc sensu verum est institutionem divinam simul cum revelatione fuisse acceptam, intelligendo simultaneitatem chronologicam.

Sed thesis in alio etiam sensu, et intelligendo etiam simultaneitatem logicam, vera esse posset. Cum enim probabiliter Deus Adamo non tantum mysteria incomprehensibilia, sed etiam veritates demonstrabiles revelaverit, ut fides Adami circa utrumque versari posset; ex hac revelatione fidem directe generanti, scientia indirecte nasci poterat. Cognitis enim per fidem veritatibus Adamus attendebat, et ipsis attendens ipsas esse veras agnoscebat; unde revelatio fidem generans, intellectum immediate movendo, scientiam simul generare poterat intellectum mediate determinando ad attendendum veritatibus propositis; ergo haec manifestatio quoad eas saltem veritates demonstrabiles, quarum cognitio naturalis ad actum fidei non praerequirebatur, potuit esse simul revelatio unde fides et institutio unde scientia nascebatur.

127. IV Th. *Cognitio Dei vera et explicita, simul cum veritatibus revelatis servata est.*

Ad veritates revelatas servandas, Deus Providentia speciali varia media in variis temporibus instituit. Praeter enim renovationem et evolutionem Revelationis per prophetas et legatos Dei inspiratos, qui missionem Christi paraverunt, praeter etiam ipsius Christi Revelationem, Deus traditioni per humanam societatem, aliam traditionem sive in Synagoga sive praesertim in Ecclesia infallibilem addidit. Ex promissis enim Christi, Catholica Ecclesia sub Pontifice Romano, Revelationem divinam, puram et integram perpetuo servat.

Porro eadem media quae veritates revelatas servant, simul cognitionem Dei veram et explicitam salvant. Quod fit ex multiplici ratione. Cognitio Dei enim est objectum revelationis; unde cum revelatione ab Ecclesia infallibiliter servatur. Sed insuper non possunt ipsa mysteria revelationis servari, quin cognitio Dei vera, quae in ipsis implicatur, in tuto po-

natur (1). Nec est tantum in tuto quatenus creditur, sed et quatenus intelligitur : cum enim veritas ex fide noscatur, ipsi attenditur, et attentione ad verum servata, visio veri servatur.

Imo ipsi qui fide divina non credunt, propter auctoritatem mere humanam magni numeri credentium, veritatibus naturalibus ab orbe catholico servatis recte attendunt; quod sufficit ut veritatem sciant. Unde maximum adest discrimen inter cognitionem Dei per antiquos populos, qui Synagogam vel non cognoscebant, vel parvipendebant, et cognitionem Dei per hodiernos falsarum religionum fautores, qui Deum eo perfectius cognoscunt, quo Ecclesiam et Christianos minus ignorant. Cum enim veritas circa Deum in societate christiana servetur, caeterae societates inde sumunt motivum ad attentionem suam ad hanc veritatem recte vertendam, proindeque etiam apud ipsos cognitio Dei servatur. Patet autem hanc cognitionem, sicut et in veteribus saeculis, paulatim adulterandam esse, si Revelatio Christiana per medium a Christo institutum integra non maneret, quasi lucerna posita in monte, et ad quam omnium oculi vertuntur. Velint ergo, nolintve adversarii, sancta mater Ecclesia non est tantum Religionis Christi apud nos servatrix, sed etiam quasi sol totum orbem illuminans, et quo tenebrae oculorum nostrorum, qui sunt proni ad sola temporalia, suprasensibilibus neglectis, consideranda, de ipsis veritatibus naturalibus et speciatim de notione Dei discutiuntur.

128. V Th. *Actio divina ad ideam Dei veram et explicitam nobis tradendam et conservandam, est donum societati humanae in se seu quoad scopum naturale et vi creationis debitum, quamvis semper sit saltem extrinsecus supernaturale, et nonnumquam sit indebitum et supernaturale quoad modum.*

Inter dona enim quae ex se debita sunt et ad ordinem naturalem pertinent, ea omnia ex nostro modo loquendi (n. 69)

(1) Cfr. Ripalda, *de Ente supernaturali,* Disp. XIV, n. 12.

annumeranda sunt, quae sive physice sive moraliter necessaria essent, ut finis naturalis attingeretur; atqui talis est cognitio Dei aliqua (n. 67), et etiam dona Dei moraliter necessaria ad hanc ideam nobis tradendam et conservandam. Etsi enim haec dona, speciatim quatenus primo homini facta sunt, non singulis individuis ut sic debeantur; attamen generi humano, quod secus ideam Dei sufficientem non servasset, debebantur. Nihilominus, cum ex ordinatione Dei superaddita, ad statum supernaturalem vocemur et ad finem supernaturalem destinemur, haec omnia dona, etsi intrinsecus eadem maneant, extrinsecus tamen supernaturalia, in sensu a nobis antea determinato, dici possunt (n. 37). Quae auxilia quandoque sunt supernaturalia quoad modum, plerumque autem omnino naturalia.

129. Ex libera enim electione, Deus ad bona naturalia nobis procuranda, mediis supernaturalibus, seu ad finem supernaturalem ex se tendentibus, quandoque uti voluit. Talis est Revelatio supernaturalis, quatenus ideam Dei naturalem conferre vel servare potest; tale est etiam Magisterium infallibile Ecclesiae, quatenus eumdem finem obtinet. Haec Revelatio enim et haec infallibilitas ex se tendunt ad finem supernaturalem et sunt intrinsecus supernaturales (n. 70). Cum tamen, si illa auxilia non adessent, alia media nobis a Deo ex debito naturali danda fuissent, ut idea Dei possit acquiri et servari (n. 124 et 127); haec dona dici possunt in tantum debita, in quantum sunt ad finem naturalem necessaria (n. 70). Cum vero in quantum hoc debitum superant, sint omnino indebita; ipsa, etiam quatenus finem naturalem debitum respicientia, vocavimus *indebita* et *supernaturalia quoad modum* (n. 16 et 70).

130. Praeter autem media haec intrinsecus supernaturalia, quibus idea Dei naturalis conservatur, alia sunt intrinsecus et ex se naturalia, quae quidem talia qualia sunt extitissent, etsi ad statum supernaturalem non fuissemus elevati. Talis fuit probabiliter et ex communi theologorum opinione (41 et 126), scientia naturalis quam Adamus ut protoparens hominum accepit. Revera enim scientia Adami ex Revela-

tione nascens fuit supernaturalis (n. 126); praeterea scientiam aliquam accepit praeternaturalem ex dono integritatis naturalis fluens, qualis esse potuit cognitio nominis et qualitatum singulorum animalium, quae ipsi quatenus protoparenti, ne moraliter quidem necessaria fuisse videtur; sed scientia quam accepit ex institutione Dei, ipsi res cujus cognitio societati humanae moraliter necessaria erat, intelligendas praebenti, fuit debita et naturalis. Non fuit quidem debita Adamo ut individuo, cum finem suum, ut individuus, attingere valuisset sine tanta scientia; sed fuit debita Adamo ut protoparenti, seu, si mavis, fuit debita generi humano quod finis sui attingendi moraliter incapax fuisset, nisi haec scientia a Deo primo homini data fuisset.

Pariter intrinsecus naturalia sunt sive donum sermonis primo parenti factum, sive conservatio hujus sermonis, sive conservatio ideae Dei ope educationis et institutionis socialis. Si enim haec omnia considerentur, abstrahendo ab auxilio revelationis et magisterii Ecclesiae, omnino naturalia sunt, ad finem naturalem tendentia et exigentiis, viribusque naturalibus hominum natura sua socialium conformia. Unde, si casus ponatur hominis omni relatione cum caeteris hominibus carentis, hic homo non in statu naturali, sed in statu naturae contrario supponitur (1); sicut si adduceretur casus hominis omnino insani, vel casus infantis omnium sensuum usu carentis.

131. VI Th. *Damnata Traditionalistarum confusio de necessitate absoluta Revelationis supernaturalis ad notionem Dei naturalem dandam et conservandam fluit, a confusione quam innatismus adduxit inter partem voluntati et partem intellectui in origine et evolutione idearum suprasensibilium tribuendam.*

Praeterquam enim quod affirmant Traditionalistae nullam

(1) Cfr. Franzelin, *de divina Traditione*, Part. III, cap. III, § II, n. 3, p. 606 et 609; — Scrhader, *de triplici ordine*, n. 74, p. 60; — et Ripalda, *de Ente supernat.*, Disp. XI, n. 44.

posse acquiri notionem suprasensibilium, nisi ope institutionis humanae quae, ex ipsis, omnes ideas in intellectu immediate poneret, et esset ad cognitionem Dei absolute necessaria ; quos errores jam refelli et explicavi (n. 121) ex confusione quam post innatismi fautores admiserunt inter partem voluntati attentionem jubenti, et partem intellectui veritates accipienti in generatione idearum tribuendam ; tenent revelationem supernaturalem primaevam et ejus conservationem per traditionem supernaturaliter et divinitus infallibilem, esse ad ideam suprasensibilium generandam et salvandam absolute necessarias.

In qua assertione tripliciter errant, dum scilicet 1° tenent adesse manifestationis sermonis et veritatis per Deum necessitatem absolutam; dum 2° tenent hanc manifestationem necessario esse per revelationem et traditionem qua fides generatur ; dum 3° tenent hanc revelationem et traditionem qua fides generatur esse necessario supernaturalem. Quarum omnium assertionum, haeresim praesertim post definitiones concilii Vaticani redolentium, et omnino ex dictis erroneárum, genealogiam breviter aperire intendo, dum ostendam ipsas ex confusione jam indicata, proindeque ex innatismo exclusive admisso fluere.

Prima confusio qua manifestationem sermonis et veritatis per Deum absolute necessariam tenent, dum est moraliter tantum necessaria, ex hoc fonte fluit, ut jam stabilitum est (n. 121).

Secunda confusio qua tenent manifestationem et conservationem veritatis per Deum non posse esse nisi per Revelationem, et traditionem divinitus infallibilem qua fides generatur, (dum, ut probavi, potest esse (n. 124) et fuit per institutionem primaevam (n. 126), et per traditionem humanam (n. 127 et 130) qua scientia generatur et servatur), ex eadem confusione nascitur. Cum enim inter fidem et scientiam non distinguerent, non distinxerunt inter institutionem divinam qua primo homini veritates intelligendae manifestatae sunt, et revelationem qua mysteria et etiam veritates forsan demonstrabiles proposita sunt, non propter

propriam evidentiam visam accipienda, sed propter auctoritatem Dei revelantis, credenda. Simili errore ducti traditionem sive mere humanam quae in omni societate et in genere humano servatur, sive etiam divinam habuerunt, ut capacem tantum generandi fidem, ex eo nascentem quod auctoritas tradentium adhaesionem intellectus immediate generet; non autem ut capacem generandi scientiam, ex eo nascentem quod eadem auctoritas voluntatem moveat ad attendendum veritatibus propositis, ita ut verae per intellectum videantur (n. 124). Unde confusio quam inter fidem et scientiam sic admiserunt, ex neglectu distinctionis inter partem voluntati et intellectui in nonnullis cognitionis actibus tribuendam, iterum nata est.

Tertia confusio qua tenent talem revelationem qua fides generatur, et traditionem qua servatur, esse necessario supernaturales (dum non sunt nisi ex libera voluntate Dei supernaturales, dumque in rebus ad finem naturalem necessariis, non sunt quoad scopum, sed tantum quoad modum supernaturales et indebitae, ita ut alia auxilia minime supernaturalia earum loco dari possent, et certe darentur, si Revelatio abesset), ex multiplici etiam confusione nata est, quam ad duplex punctum reducam. Ex una parte enim non distinxerunt inter media quae Deus libere voluit eligere, et ea quae propter Providentiam suam denegare non poterat (n. 129); ex altera autem parte non considerarunt Revelationem et Traditionem per Ecclesiam, non praecise in quantum fidem generant sive in veritates indemonstrabiles, sive in veritates rationi intelligibiles; sed solummodo in quantum, propter fidem supernaturaliter servatam, attentionem naturalem in veritates naturales ita servant, ut scientia de his sine admixtione erroris in tuto ponatur (n. 127), fini naturali prodesse. Porro excitatio et conservatio attentionis rectae, ad veritates has noscendas requisitae, est cum rebus sensibilibus physice necessariis, solum auxilium nobis moraliter necessarium (n. 115). Quod certe auxilium medio mere naturali procurari posset, si Deus voluisset, et insuper non est in se nisi naturale, quamvis ex medio intrinsecus su-

pernaturali, propter superabundantem Dei liberalitatem, fluat. Quam considerationem iterum neglexerunt ex eo quod partem voluntati etiam post actum fidei (n. 125 et 127) attentionem moventi, et partem intellectui sive in actu fidei, sive in actu scientiae adscribendam, confuderunt; in qua ergo confusione totus fons Traditionalismi reponendus videtur.

§ II.

DE ACTIONE DIVINA PROUT EST MEDIUM AD IDEAM DEI PER RES INTELLIGIBILES INTELLECTUI MANIFESTANDAM.

132. Ex antea dictis, idea Dei in intellectu apte disposito nascitur ex duplici virtute sive principiorum innatorum seu facultatum intellectualium, quae ita ordinantur ut sensibilia modo intellectuali cognoscant, et ex hac cognitione ad cognitionem Dei transeant; sive objectorum cognoscibilium, quae intellectui directe suam existentiam et notionem, et indirecte notionem et existentiam Dei manifestant. Virtus autem qua objecta cognoscibilia pollent movendi intellectum ad actum, et virtus qua intellectus pollet transeundi ad actum ex motione cognoscibilium, aliquam Dei qui omnibus operantibus cooperatur actionem supponunt, de cujus natura nonnulla excogitata sunt systemata erronea. « Deum operari in » quolibet operante, inquit Doctor Angelicus (1), aliqui sic » intellexerunt quod nulla virtus creata aliquid operaretur » in rebus; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in » igne, et similiter de omnibus aliis. » Quibus verbis Doctor Angelicus errorem designat, quem Malebranchius et quidam Cartesiani sub nomine *Occasionalismi* renovarunt. Cum enim omni enti creato rationem causae efficientis denegarent, contenderunt omnia phaenomena quae vi causativae rerum creatarum adscribuntur, a solo Deo, objectis materialibus

(1) D. Thomas., *sum. theol.*, I, p., q. CXV, art. 3.

occasionem tantum agendi ipsi causae infinitae praebentibus, immediate produci.

Quod systema productioni idearum et cognitionum nostrarum, sub nomine *Ontologismi*, ab eodem Malebranchio et a nonnullis hodiernis applicatum est. Tenent enim causam immediatam cognitionum nostrarum esse Deum, qui ex Ontologistis rigidioribus, Malebranchii discipulis, esset solum objectum in quo omnes res etiam sensibiles cognoscerentur, et ex ontologistis mitigatis, esset sola causa objectiva immediata ideae Dei quam habemus.

Quem errorem Occasionalistarum et Ontologistarum in diversis speciebus suis breviter refellam, stabiliendo contra Occasionalistas, quomodo Deus et etiam entia creata sint simultanee causae phaenomenorum contingentium; contra Ontologistas rigidiores, quomodo Deus et etiam entia creata sint simultanee causae cognitionum nostrarum; tandem contra Ontologistas mitigatos, quomodo Deus sit objectum ipsius Dei ideae.

133. I Th. *Deus creatione, conservatione et concursu est causa immediate ponens et tenens in esse omnia contingentia, sive essentias, sive essentiarum potentias, sive potentiarum actus, sive actuum effectus.*

Haec omnia enim sunt quid positivum et entitativum, porro nil datur positivum quod a Deo non immediate pendeat, ut omnes philosophi tenent et fuse demonstrant. « Deus est » causa actionis cujuslibet, ait Angelicus (1), in quantum dat » virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis » alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit » sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars » essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequitur quod ipse » *in quolibet operanti immediate* operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae. »

(1) *De Potentia*, q. III, *de Creatione*, art. 7 ; — cfr. *Sum. theol.*, I p., q. CIV, art. 1, — et III *Cont. Gent.*, cap. LXV-LXIX.

134. II Th. *Agentia creata sive materialia sive spiritualia possunt esse causae efficientes modificationum suarum et modificationum aliarum rerum.*

Secus enim, ut fuse observat D. Thomas (1), « Virtutes » operativae quae in rebus inveniuntur frustra essent rebus » attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo omnes » res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria » operatione destituerentur; cum omnes res sint propter » operationem. » Unde nisi in scepticismum, et negationem ipsius existentiae rerum contingentium abeatur, rejiciendus est occasionalismus, et tenendum est, ut asserui (n. 6-9), Deum creaturis communicare non tantum rationem entitatis, sed et rationem causalitatis, vi cujus divinam activitatem analogice imitantur. Cum quidem agentia creata non ita in invicem agant, ut alia suam naturam aliis communicent, et v. g. substantia ferri ignei transeat in hominem qui hoc igneo ferro calefit (n. 10), natura cujusque accidentaliter tantum mutatur et substantialiter servatur. Nihilominus tamen dicendum est agentia creata esse ad invicem causas non quidem creatrices, cum cujusque substantia eadem maneat, sed modificatrices, cum accidentia (2) alterutrius substantiae alia fiant; nec ipsis virtus causativa deneganda est.

135. III Th. *Virtute cuique propria, Deus, ut causa prima, et agentia creata, ut causae secundae, simultanee et immediate producunt actus quibus creaturae modificantur, et horum actuum effectus,*

Quod non est nisi conclusio antecedentium assertionum quibus stabilivi Deum (n. 133) et creaturas esse causas immediatas modificationum in creaturis. Deus autem dicitur causa *prima*, eo quod in actibus suis a nullo alio pendet; cum vero virtus qua creaturae ad agendum insigniuntur a

(1) D. Thomas., III *Cont. Gentil.*, cap. LXIX et LXX; — *Sum. th.*, I p., q. CV, art. 5.

(2) Cfr. D. Thomam., III *Cont. Gentil.*, cap. LXIX ; — et *de Potentia*, q. III, *de Creatione*, art. 7.

Deo sit, cumque exercitium hujus virtutis a Deo pendeat, creaturae dicuntur causae *secundae* (1).

136. IV Th. *Deus est causa vi concursus immediata, simulque vi creationis mediata et suprema cujuslibet causarum secundarum actus, et cujuslibet earumdem effectus.*

Vi concursus quidem est causa omnium rerum immediata (n. 133); sed praeterea, cum sit omnium agentium causa, est simul causa mediata cujuslibet affectus horum agentium. Unde si pro exemplo sumamus, benevole lector, actus quibus haec legis et intelligis, Deus est horum actuum causa immediata, sed etiam mediata, quia est causa omnium rerum quae ad hos actus generandos sive mediate, sive immediate concurrunt. Tu ipse enim cum sis causa actuum quibus legis et intelligis, eorumdem actuum Deus qui tuos oculos atque tuum intellectum creavit, est causa sub hoc respectu mediata, sicut etiam est eorumdem actuum causa mediata quatenus est creator primi hominis a quo per multiplices generationes orimur. Ergo Deus potest dici omnium rerum singulatim sumptarum quae ab ente creato producuntur causa *immediata*, quatenus ipse concursu suo eas causat, et causa *mediata*, quatenus creaturam eas etiam causantem produxit; unde D. Thomas dicit conservationem rerum per Deum esse immediatam (2) et etiam esse mediatam (3). Cum autem Dei nulla sit causa productrix, Deus est omnium rerum causa *suprema*, quae scilicet ab alia causa non pendet.

137. Iisdem argumentis quae ad Occasionalismi errorem destruendum adduxi, ipse Ontologismus rigidior pariter diruitur, ut ex sola sequentium assertionum enunciatione constabit.

Cum ex una parte Deus sit omnis rei causa immediata (n. 133), immediate produxit et conservat cognoscibilitatem et appetibilitatem rerum creatarum, sicut et animae nostrae intellectum, appetitum et omnes virtutes ; cum insuper rebus

(1) Cfr. Zigliara, *Ontologia*, n. 44, § VII, et n. 45, § III.
(2) D. Thomas., *sum. th.*, I p., q. CV.
(3) *Ibid.*, q. CIV, art. 2.

creatis tribuenda sit causalitas actuum quibus in se invicem agunt (n. 134), intellectus et res cognitae sunt ex altera parte causae propriae cognitionis sensibilium ; unde Deus est simul causa vi concursus immediata et causa vi creationis mediata cognitionis intellectualis rerum sensibilium.

138. V Th. *Solus intellectus, non autem Deus est causa cognitionis elicitiva.*

Causa enim cognitionis elicitiva est ipsa facultas quae cognitione transit ad actum cognitionis, id est intellectus. Deus quidem est etiam causa cognitionis, sed non causa elicitiva, nec causa eo sensu quod Ipse cognitione modificetur, ut vellent Pantheistae idealistae. Ergo solus intellectus est causa cognitionis elicitiva.

139. VI Th. *In cognitione creaturarum solum objectum cognitum, non autem Deus est principium objectivum cognitionis.*

Principium enim cognitionis objectivum illud est cujus intellectus repraesentationem efformat et quod cognoscit ; porro in cognitione creaturarum, Deus non cognoscitur ; ergo Deus non est principium objectivum cognitionis, etsi ejus lumine objecta cognoscantur ut in thesi sequenti dicam.

140. VII Th. *Deus est principium omnis veritatis et fons omnis luminis intellectualis.*

« In rebus creatis, inquit doctor Angelicus (1), invenitur » veritas in rebus et in intellectu... In rebus autem secun- » cundum quod imitantur intellectum divinum, qui est » earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiato- » rum, et alio modo secundum quod natae sunt facere de se » veram apprehensionem in intellectu humano qui per eas » mensuratur... Patet ergo quod veritas in rebus creatis in- » venta... tota a Deo est. » Quae affirmatio non differt ab ea quam antea (n. 137) attuli, asserens speciatim Deum esse

(1) D. Thomas., q. I, *de Veritate,* art. 8 ; — cfr. *sum. theol.,* I p., q. XVI, art. 7 et 8 ; — cfr. etiam, Balmès, *Philosophie fondamentale,* liv. IV, ch. XXVII.

causam cognoscibilitatis rerum. Causa est enim hujus cognoscibilitatis, sive eo quod rebus virtutem indidit sese manifestandi intellectui qui ad ipsas cognoscendas intenditur, sive eo quod immediate concurrit ad cognitionem qua intellectus transit in actum.

Unde Deus ex analogia omnino vera a physica visione desumpta dicitur fons luminis intellectualis. Ut enim objecta videantur oculis carnalibus, requiritur ipsa lumine circumfundi. Quod lumen in se sumptum non est, ex physicis hodiernis, nisi aliquis motus specialis objecta modificans, vi cujus motus objectis a sole transmissi, eadem objecta nostros oculos movent. Similiter ut res creatae intellectualiter cognoscantur, requiritur ipsa aliqua evidentia seu lumine intellectuali circumfundi, quod lumen a Deo creaturis datur simul cum ipsarum essentia; unde lumen intelligibile a Deo datum, est quid entibus essentiale, dum lumen sensibile objectorum materialium a sole receptum, non est nisi quid *accidentale* his objectis.

Hoc ergo lumen intelligibile est quid a Deo creatum, non autem quid a Deo emissum; et sicut lumen solis terrenis objectis transmissum non est, ex inventis hodiernis, ipsa substantia solis communicata, sed tantum motus motui solis analogus, et quid in substantia objectorum lumen solis reflectentium residens, per modum modificationis substantiam horum objectorum afficientis, quae quidem modificatio est a sole causata sed a sole distincta; ita cognoscibilitas objectorum creatorum, etsi a Deo causetur, non est divina substantia, sed tantum aliquis respectus essentiae finitae objectorum cognoscibilium, qui respectus est finitus sicut finita est essentia ipsorum. In *sensu proprio* ergo potest Deus dici *fons luminis intelligibilis*, sicut sol dicitur fons luminis sensibilis; sed non nisi in *sensu improprio* et tropice Deus dicitur *lumen intelligibile*, sicut sol dicitur lumen objectorum visibilium. Quemadmodum enim sol non est ipsum lumen terrestrium, sed tantummodo causa hujus luminis, ita Deus non est ipsa intelligibilitas rerum creatarum, sed tantum causa hujus intelligibilitatis.

Ex his concludi potest quam erronee affirment Ontologistae rigidiores objecta sensibilia in Deo a nostro intellectu percipi, eo quod Deus sit lumen ipsorum intelligibile. Deus enim non videtur, dum videntur; et sicut qui lumine solis videt florem, non videt solem in flore sed tantum florem; ita qui ex lumine intelligibili cujus Deus est fons, intelligit veritatem aliquam, v. g. aequalitatem duorum angulorum, non videt Deum, sed tantum aequalitatem angulorum. Requidem vera haec aequalitas nec existeret, nec cognosci posset, nisi conformis esset intellectui divino ipsam ideanti, et nisi Deus ita intellectum nostrum et angulos aptasset, ut veritas haec nobis manifestari posset; nihilominus dum cognosco aequalitatem, non cognosco Deum, sicut dum video florem, non video solem. Imo et dum ab angulis concretis abstrahendo, de aequalitate angulorum in genere ratiocinor, lumen intelligibile quo moveor, est quidem a Deo qui me capacem ratiocinii constituit, causatum, sed non est substantia divina visa vel cognita, sicut dum in imaginatione mea florem repraesento quem jam non video, non magis video solem quam dum florem videbam.

Nec dicatur lumen intelligibile esse substantiam divinam visam, sicut lumen solis in objectis reflexum, est substantia a sole emissa et visa. Si enim verum esset lumen sensibile esse emanationem solis substantialem, ut quidam physici asseruerunt, comparatio inter lumen sensibile cujus fons esset sol, et lumen intelligibile cujus fons esset Deus, in hoc penitus claudicaret et rejicienda esset; lumen enim intelligibile, sive quatenus est virtus vi cujus objecta cognoscuntur, sive quatenus est virtus vi cujus intellectus cognoscit et ratiocinatur, non est naturae divinae emanatio substantialis; sed est tantum aliquid creatum, Deo analogum, et quod non est nisi respectus substantiae creatae. Deus ergo est fons luminis intelligibilis creaturarum non per modum emanationis qua substantia divina in creaturas emitteretur, sed per modum motionis qua substantia divina substantias creatas aliqua intelligibilitate suae infinitae intelligibilitati analoga donans, ipsas facultatum cognoscitivarum motrices

constituit. Quod caeterum tenendum est nisi Pantheismus accipiatur.

Corol.: *Falsus est Ontologismus rigidus, affirmans rerum omnium rationem in Dei essentia cognosci.*

Supponit enim essentiam divinam videri cum res creatae intelliguntur ; dum in hac cognitione quod videtur et quod objective movet intellectum, est tantum quid essentiae divinae analogum. Repugnat enim intelligibilitatem et cognoscibilitatem rerum creatarum, sicut et ipsarum essentiam, esse substantialiter divinam et infinitam. Quae ut recte intelligantur, et ut realismus erroneus vitetur, transeunter notare liceat quid per cognoscibilitatem objectivam in rebus creatis significetur.

Nota. *De cognoscibilitate et intelligibilitate objectiva in rebus creatis.* Cognoscibilitas est in objectis capacitas qua objecta pollent sese sive immediate, sive mediate manifestandi facultatibus cognoscitivis. Sicut autem intellectus noster est quid menti nostrae essentiale, quamvis ejus actus et cognitiones non sint nisi modificationes ejusdem mentis accidentales; simili etsi non eodem modo cognoscibilitas rerum, si in actu primo consideretur, seu quatenus mera capacitas, est quid rebus cognoscibilibus essentiale, quamvis eadem cognoscibilitas, si in actu secundo, seu quatenus intellectui objectum cognoscibile manifestans, respiciatur, est quid essentiae cognitae accidentale, ut per se patet.

Cum autem haec cognoscibilitas qua entia etiam inferiora pollent, sit capacitas movendi ad actum non entia ejusdem generis ac objectum cognitum, sed entia superioris generis, scilicet entia intellectu praedita; haec capacitas, ex definitione quam antea attuli et explicui (n. 58), est *potentia obedientialis* non quidem in stricto sensu, sed *in lato sensu sumpta*, seu potentia similis potentiae qua marmor non ex se solo, nec etiam ex auxilio aliorum entium ejusdem generis, ut sunt entia materialia, sed ex actione entium superioris generis, scilicet sculptorum intelligentium, capax est hominem vel equum repraesentandi; si enim non darentur nisi objecta inintelligentia, nullo modo posset quodlibet ob-

jectum ab intellectu creato cognosci. Hinc de objectiva intelligibilitate rerum, seu de earum cognoscibilitate ab intelligentiis creatis, eadem dici debent, quae antea affirmavi de omni potentia obedientiali in genere (n. 59-61), sive haec intelligibilitas *in actu secundo*, seu quatenus objectum intellectui actu manifestans, sive eadem intelligibilitas *in actu primo* seu antequam objectum intellectui actu manifestet, consideretur.

Sicut quaelibet potentia obedientialis sive ad naturalia sive ad supernaturalia, tot *in actu secundo* admittit gradus, quot sunt entia superiora varia quorum actione ponitur in actu (n. 59); ita intelligibilitas uniuscujusque objecti tot *in actu secundo* admittit gradus et species, quot sunt gradus et species inter entia hoc objectum cognoscentia. Unde hoc objectum vario gradu a variis hominibus, et vario modo ab hominibus et ab Angelis intelligitur (n. 79); quemadmodum marmor ejusdem speciei statuas suppeditat plus minusve perfectas, sub manu artificis plus minusve periti. Recte ergo Scholastici affirmabant lumen intelligibile esse proxime ab intellectu agente, objecta cognoscenda et phantasmata illuminanti (n. 80); gradus enim et species cognoscibilitatis objectorum in actu secundo considerata, pendent a capacitate et genere facultatum cognoscentium.

Sicut etiam potentia obedientialis non potest transire *ad actum, naturae objecti hac potentia donati repugnantem,* nec potest ex marmore statua aurea, sed tantum marmorea educi, nec valet voluntas et supernaturaliter elevata cognoscere, sed tantum appetere (n. 59); ita cognoscibilitas objectorum non potest esse capacitas haec objecta expromendi modo suae essentiae contrario, seu haec objecta manifestandi alia quam sunt. Unde haec cognoscibilitas non est fallax, et quoties de natura alicujus objecti fallimur, hoc est quia intellectus noster propria intelligibilitate hujus objecti non movetur.

Quae tandem cognoscibilitas, si radicaliter ac in ipso objecto cognoscibili sumatur, et *in actu primo* consideretur, non est aliquid ab ipsa essentia objecti physice differens; sicut et omnis potentia obedientialis ad finem

proprium entis in quo residet non respiciens, v. g. potentia marmoris ad talem statuam subministrandam, vel potentia nostra obedientialis ad supernaturalia, non est quid ab essentia nostra physice differens (n. 60). Si ergo cognoscibilitas objecti abstractive et separatim ab objecto a quo physice inseparabilis est consideretur, non est nisi hujus objecti respectus, et est tantummodo quid logicum. Si vero in ipsa essentia objecti respiciatur haec cognoscibilitas, est quid reale. Ergo sicut recte docent theologi potentiam obedientialem objectorum esse quid logicum cum fundamento in re (n. 60); ita recte docent Scholastici Doctorem Angelicum sequentes, veritatem et cognoscibilitatem rerum esse quid logicum cum fundamento in re (n. 87).

141. VIII Thesis. *Deus non est objectum immediatum ideae quam de ipso concipimus.*

Deus quidem est objectum hujus ideae, cum ipse sit hac idea notus, sed quaeri potest utrum sit hujus ideae objectum immediatum an mediatum; res enim potest sive immediate sive mediate cognosci. Res immediate cognosci dicitur, cum in se, non autem in objecto intermedio apprehenditur. Talis est veritas existentiae nostrae, ad quam cognoscendam nullo objecto medianti indigemus; talis est etiam existentia facultatum nostrarum; etsi enim hae facultates a nobis non cognoscantur, nisi in actum transierint; attamen dum actum ipsarum cognoscimus, non quid ipsis alienum, sed ipsas in actu positas cognoscimus; talis est etiam haec veritas: « quod est est, » ad quam cognoscendam necesse est ut intellectus noster transeat ad actum, sed quae tamen in se ipsa et sine deductione noscitur.

Objectum autem cognitionis nostrae mediatum illud est quod non possumus cognoscere in se, sed tantum per deductionem ex cognitione alterius objecti procedentem. Mediata est cognitio hominis fugitivi per vestigia quae in arenam impressit; ipsum enim hominem non video, nec vidi, sed tantum ejus vestigia aspicio, ex quorum existentia concludo hominem per hunc locum transisse; talis est etiam cognitio plerarumque veritatum mathematicarum, quae

ex axiomatibus seu veritatibus per se notis deducuntur.

Hac distinctione semel explicata, quaestio est utrum Deus sit objectum immediatum ideae quam de eo concipimus. Affirmant Ontologistae asserentes Deum a nobis sive consciis, sive inconsciis, perpetuo et immediate cognosci, sicut sol immediate videtur ab homine ipsum intuenti. Negat vero doctrina communis asserens Deum mediate tantum in hoc mundo cognosci, sicut sol mediate cognoscitur, cum in speculo inspiciur, vel cum ejus praesentia ex lumine diei concluditur. Hanc doctrinam communem esse veram, et Ontologismum rejiciendum esse jam demonstravimus, stabiliendo Deum non cognosci nisi ex creaturis, nec Ejus dari ideam nisi deductivam (n. 94). Ergo in terris Deus non est objectum immediatum cognitionis nostrae.

Corol. *Ontologismus et ipse mitigatus est erronens.*

Primarium enim punctum doctrinae ontologicae, illud est quod in thesi modo evolutae falsum demonstravi. De caeteris vero Ontologismi assertionibus quae sunt cum ipsa innatismi doctrina communes, v. g. de perpetuitate idearum nostrarum, de primae ideae actualis objecto (n. 92), de cognitione Dei ante cognitionem creaturarum (n. 78 et 90), de generatione idearum universalium (n. 87 et 90) et ideae infiniti (n. 101), in praecedentibus articulis egi.

142. IX Th. *Error Ontologistarum circa immediatam Dei cognitionem, ex errore circa naturam idearum innatarum nascitur.*

Stabilire conatus sum innatas esse facultates nostras intellectuales, non autem cognitiones actuales (n. 86). Ontologistae autem supponentes dari ideam Dei innatam, eo sensu quod daretur cognitio actualis Dei innata et perpetua etsi inconscia, ex hoc falso principio logice concluserunt Deum esse objectum immediatum et perpetuum cognitionis nostrae. Cum enim nulla detur cognitio, quin detur objectum cognitum, si daretur actualis cognitio Dei innata, Deus esset perpetuum objectum cognitionis nostrae, simulque objectum immediatum, cum sine ulla deductione cognosceretur.

Ex falsitate autem conclusionis iterum probatur legitimitas

doctrinae nostrae et demonstratur nullum dari principium innatum, nisi facultates intellectuales capaces Deum cognoscendi; quo posito, intelligitur Deum non esse objectum perpetuum cognitionis nostrae. Est quidem objectum ad quod cognoscendum facultates nostrae tendunt et cujus existentia ex facultatum nostrarum existentia deduci potest, ut postea probabitur, et in hoc sensu Deus a multis dicitur objectum cognitionis nostrae proprium et perpetuum, cognitiones enim nostrae ad Deum omnes ordinantur; sed hic loquendi modus est aequivocus, nec potest in sensu stricto admitti. Qui tamen loquendi modus ab auctoribus maximi ponderis ut S. Augustino et D. Thoma quandoque adhibetur, quos tanquam sibi faventes Ontologistae pro patronis jactitant. Quae autem antea dicta sunt (n. 103-107) ad stabiliendum ab ipsis cognitionem Dei nec perpetuam, nec cognitioni sensibilium anteriorem admitti, sufficienter demonstrant ipsas viam Ontologismo minime parasse.

143. X. Th. *Actio divina, prout est medium ad ideam Dei per res intelligibiles intellectui manifestandas, est naturalis, quamvis possit quandoque fieri supernaturalis.*

Hanc actionem naturalem esse omnes agnoscunt, et quamvis talis esset qualis ab Ontologistis excogitatur, esset ab actione Dei qua visio beatifica supernaturalis generatur valde diversa. Etsi enim Deus, ut volunt Ontologistae, esset objectum immediatum cognitionis nostrae nec deductive cognosceretur, non eo ipso quidditative, et per essentiam videretur (n. 94); Angeli enim Deum sine deductione et immediate naturaliter cognoscunt, quin eum naturaliter cognoscant per essentiam; porro cognitio Dei supernaturalis est quidditativa et per essentiam (n. 13); ergo, etsi nobis daretur cognitio Dei immediata, non daretur cognitio nobis stricto sensu supernaturalis, sed tantum cognitio praeternaturalis et similis cognitioni Angelorum; sed quum Ontologismus erroneus sit, in his non est immorandum.

Actio autem qua Deus cognitionem suam naturalem in nos generat, speciatim intellectum nostrum concursu adjuvando, est naturalis, cum ad finem naturalem intrinsecus referatur.

Nihilominus non repugnat Deum loco concursus mere naturalis, nobis gratias supernaturales conferre, quibus ad Deum, prout est auctor naturae, cognoscendum adjuvaremur; in quo casu cognitio Dei fieret supernaturalis.

144. Peracto hoc capite de mediis naturalibus quibus idea Dei acquiritur et evolvitur, ipsum resumere liceat distinguendo inter media naturalia et supernaturalia, quibus sive appetitus noster intellectualis, sive intellectus cognoscitivus ad hanc ideam acquirendam et evolvendam adjuvantur.

Media ad appetitum intellectualem, ea sunt quibus cognitio et evolutio ideae Dei ita appetibiles et utiles apparent, ut ad ipsam attentio dirigatur; consistunt praecipue in auxiliis ex institutione humana nobis datis, quibus accedunt auxilia divina de facto quandoque supernaturalia, quibus haec institutio primo data est et postea integra servatur.

Media ad intellectum cognoscitivum spectantia, ea sunt quibus veritas intellectui manifestatur, et praeter ipsas vires intellectus essentiales, consistunt praecipue in objectis externis sensibilibus, quae intellectui cognita, argumentum ipsi praebent ad ideam Dei deductive habendam; quibus auxiliis accedunt, auxilia divina quibus Deus actibus nostris concurrit et quae possent esse supernaturalia.

Cum non nisi modo generali et confuso egerimus de argumentis quibus intellectus deductive a cognitione contingentium ad cognitionem Dei transit, et ipsa in multis locis supposuerimus, patet punctum magni momenti superesse a nobis elucidandum. Cum insuper argumenta quibus idea Dei evolvitur eadem sint, quibus existentia Dei stabilitur, nec idea Dei possit explicari, nisi argumenta ad existentiam ejus probandam dentur, talis ad materiam capitis sequentis adducendam, a nobis ponatur.

Conclusio capitis. *Abstractione facta ab argumentis quibus existentia Dei cognoscitur, nostra Dei idea explicatur, sed non sufficienter.*

CAPUT III.

DE ARGUMENTIS NATURALIBUS QUIBUS EXISTENTIA DEI COGNOSCITUR.

145. Ut alicujus rei existentia certo cognoscatur, necesse est veritatem nexus inter existentiam et essentiam constantis, intellectui manifestari. Quae veritas triplici sensu accipitur, uno modo scilicet fundamentaliter, et est ipsius nexus inter existentiam et essentiam entitas; secundo modo formaliter, et est ipsius nexus entitas, quatenus capax est movendi intellectum; tertio modo effective et logice et est eadem veritas formalis quatenus a mente cognoscitur per conformitatem mentis ad objectum. Hac distinctione posita inter veritatem existentiae objectorum fundamentalem, formalem et logicam, quasdam de singulis harum veritatum in memoriam benevoli lectoris notiones reducere liceat.

Veritas fundamentalis existentiae rei est aliquis nexus essentiam rei in actu existendi ponens. Ex principio autem contradictionis vi cujus idem non potest esse simul et non esse, posita existentia rei, hic nexus est necessarius, nec potest non adesse. Quae existendi necessitas duplex esse potest sive scilicet absoluta, sive hypothetica tantum. Absoluta est si existentia in essentia rei ita necessario includitur, ut quaecumque hypothesis fingatur, repugnet rem non existere. Taliter necessaria est existentia Dei et quidem ipsa sola; unde vocatur Deus ens a se, seu etiam ens necessarium. Hypothetica vero est necessitas existendi, si nexus inter existentiam et essen-

tiam necessario non existat, nisi posita aliqua hypothesi. Taliter hypotheticae necessitatis est existentia variarum creaturarum sive substantiarum, sive accidentium, quae non existunt, nisi posita libera Dei voluntate. Notandum est autem hypothetice necessariam esse existentiam creaturarum, sed ipsarum essentiam seu possibilitatem esse absolute necessariam, utpote ab intellectu divino ipsam necessario concipienti pendentem (n. 87). Sed de creaturarum existentia non est in hoc capite agendum, at tantum de existentia Dei quae ex dictis entitative et fundamentaliter est absolute necessaria. An autem haec necessitas sese cum absoluta necessitate manifestet, seu aliis verbis utrum veritas formalis existentiae Dei quoad nos sit absolute necessaria, nec a rebus contingentibus pendeat, nunc inquirendum venit.

146. Existentiae veritas formalis seu cognoscibilitas de qua notionem generalem dedi (n. 140), est capacitas manifestandi intellectui nostro veritatem fundamentalem seu realitatem existentiae. Quae realitas variis mediis et rationibus cognoscibilis est. Quarumdem rerum existentia per se ipsam manifestatur; talis est meae cogitationis, vel objectorum quae percipio existentia, quae cum nulla re aliena indigeat ut mihi cognoscatur, dicitur per se nota. Aliarum autem rerum existentia non est ita per se nota, sed ex aliorum tantum objectorum existentia cognoscitur. Talis est, ut jam notavi et postea fusius dicam, existentia Dei quae non nisi per existentiam objectorum creatorum nobis manifestatur. Unde cognitio nostra existentiae Dei a creaturis pendet, quamvis ipsa Dei existentia entitative sit absolute necessaria, nec a re qualibet pendeat.

Tandem veritas logica existentiae alicujus rei est cognitio hujus existentiae, seu adaequatio mentis ad veritatem hujus existentiae. Quomodocumque sive mediate sive immediate, et ex qualicumque evidentia veritas logica gignatur, potest sive clare et sine dubio, sive cum admixtione obscuritatis et dubitanter cognosci. Quae obscuritas vel claritas potest esse eadem pro omnibus videntibus et dicitur evidentia vel inevidentia absoluta; talis est v. g. claritas existentiae solis,

vel obscuritas existentiae avium in stellis; vel potest veritas obscura quibusdam, esse plus minusve clara pro aliis, ut v. g. existentia maris sine glacie in polo arctico, vel veritas informationis belluarum per aliquam animam, et haec veritas dici potest relative evidens.

Eadem etiam veritas potest dici necessitans vel mere infallibilis, prout intellectus a voluntate ita aptari potest ut veritas haec negetur, vel ita non potest aptari. Unde veritas et evidentia Revelationis non est necessitans, sed mere infallibilis, eo quod possimus veritatem hanc negare et rejicere, dum econtra veritas hujus assertionis : $2 + 2 = 4$ est necessitans, eo quod a nullo homine ratione utenti serio negari possit (1).

His notionibus praehabitis, jam agendum est de praesentis capitis materia, de argumentis naturalibus scilicet quibus existentia Dei cognoscitur. Quae argumenta varia sunt; sed inter ipsa ea eligam, circa quae controversiae motae sunt, ut occasio detur nonnullarum controversiarum inter veteres et hodiernos, vel inter Scholasticos et Cartesianos solvendarum. Antequam vero ad argumenta haec pensanda deveniam, breviter quaerendum est utrum dentur ad existentiam Dei stabiliendam argumenta proprie dicta, an haec existentia sit per se nota; et postquam haec argumenta dijudicaverimus, quaerendum erit utrum horum argumentorum vis sit naturalis an supernaturalis. De his omnibus enim disceptatio est inter theologos sicut et inter philosophos. Quinque ergo articulis caput nostrum perficietur:

Primus, articulus aget, *de necessitate argumentorum deductivorum, quibus existentia Dei cognoscatur;*

Secundus, *de argumento generali, quo ex mutatione et motu rerum creatarum, Dei existentia cognoscitur;*

Tertius, *de argumento a posteriori, quo ex creatione rerum contingentium, Dei existentia cognoscitur;*

(1) Cfr. de his thesim meam, *de certitudine judicii quo existentiae Revelationis assentitur*, n. 21-44.

Quartus, *de argumento a posteriori simul ac a priori, quo ex idea Dei nobis data, ejusdem Dei existentia cognoscitur;*
Quintus, *de virtute naturali argumentorum allatorum, ad existentiam Dei manifestandam.*

ARTICULUS I.

DE NECESSITATE ARGUMENTORUM DEDUCTIVORUM QUIBUS EXISTENTIA DEI COGNOSCATUR.

147. Hujus articuli materia breviter exponetur, utpote quastionem inducens saepesaepius a nobis solutam. Cum enim Dei idea non sit nisi deductiva (n. 94), cumque ipse Deus non immediate sed mediate tantum cognoscatur (n. 141 et 142), ut ejus existentia manifestetur, argumenta deductiva indubie necessaria sunt. Nihilominus hanc quaestionem posui, ut solvenda adduceretur controversia non minima, Scotistas et Cartesianos a Thomistis et Scholasticis separans de hoc puncto : Utrum existentia Dei sit per se nota quoad nos.

Existentia Dei potest dici per se nota duplici modo, scilicet in se, et quoad nos. Existentia Dei est per se nota, si ejus essentia ab ejus existentia realiter non differt, ita ut qui ejus essentiam perfecte nosceret, ejus existentiam ignorare non posset; porro ab omnibus tenetur existentiam Dei sic esse per se notam, quod aliis terminis modo affirmavi dicendo veritatem existentiae Dei fundamentalem esse absolute necessariam (n. 145). Quaestio autem disceptata est utrum existentia Dei sit per se nota quoad nos, id est utrum absque discursu ex aliis rebus petito, essentiam Dei ex viribus intellectus nostri sufficienter cognoscamus, ad ejus existentiam cognoscendam.

Thomistae post Divum Thomam negant existentiam Dei esse sic per se notam omnibus quoad nos. Cujus assertionis

duplex praecipua ratio affertur (1). Prima est quod : « Quid ditas Dei ex prima et communi terminorum apprehensione non innotescit nobis, sed per discursum ; » porro, ut docet Doctor Angelicus (2), illa veritas est quoad nos per se nota simpliciter, quae omnibus ex solis terminis noscitur, seu, ut ait Ferrariensis (3), quae non indiget alia veritate ut demonstretur. Secunda ratio est quod existentia Dei non est veritas « de qua nullus sanae mentis dubitare potest (4). »

Nonnulli autem, Scotistae scilicet et Cartesiani etiam ex eis qui Ontologismo non adhaerent, ut Witasse (5) et Tournely (6), affirmant existentiam Dei esse per se notam non tantum in se sed etiam quoad nos ; cujus assertionis duplicem afferunt rationem, duplici rationi Scholasticorum omnino contrariam, quam audi a docto Tournely breviter expositam : « Propositio est per se nota quoad nos cui, auditis ac *intel-* » *lectis* terminis, statim sine ullo medio mens acquiescit, » quam nullus serio negat aut negare potest...; atqui talis est » propositio *Deus est.* »

148. Hanc controversiam non esse nisi de vocibus probabile a priori videtur, sive ex eo quod innatismus, ut antea probatum est, a systemate Scholasticorum quoad doctrinam non differat ; sive ex eo quod Witasse teneat suam thesim ab omnibus sive antiquis sive contemporaneis, exceptis solis Socinianis admitti (7), clare manifestans suam doctrinam doctrinae Scholasticorum non contradicere, quod etiam Tournely affirmat, tenens totam disceptationem esse de vocibus (8) ; sive tandem ex eo quod rationes ab altero systemate ut invictae allatae appareant rationibus alterius systematis omnino contradictoriae, quod signum est ordinarium con-

(1) Cfr. Billuart, *de Deo,* Dissert. I, art. 1.
(2) D. Thomas., *sum. th.,* I p., q. 3, art. 1.
(3) Ferranensis, *in I, Cont. Gent.,* cap. XI.
(4) Cfr. Billuard, *Ibid.*
(5) Witasse, *de Deo,* q. II, art. 2.
(6) Tournely, *de Deo,* q. I, art. 2.
(7) Witasse, *ibid.,* art. I.
(8) Tournely, *ibid.*

troversiae de sola terminologia. Caeterum quaestionem inter litigantes non esse nisi de verbis, constabit ex examine rationum allatarum quae petuntur ex adhaesione *omnium* existentiae Dei, et ex adhaesione *sine discursu*.

Ex modo quo Scholastici affirmant veritatem existentiae Dei non esse « veritatem de qua *nullus* dubitare potest, » dum innatistae tenent ipsam esse veritatem « quam nullus *serio* negat aut negare potest, » probatur a Schoslaticis per se notam dici solam veritatem de qua *nullus* omnino dubitare potest; a Cartesianus autem per se notam dici veritatem de qua nullus *serio* seu sapienter agens dubitare valet. Porro sunt veritates de quibus quis insipienter dubitare poterit, quae proinde non quidem in sensu Scholasticorum, sed tamen in sensu Cartesianorum per se notae sunt; et talis est existentia Dei, quae est veritas non absolute evidens evidentia necessitanti, eo quod quis ignarus vel inattentus ipsam non agnoscet, sed est tantum relative evidens, eo quod sapienti statim agnoscetur (n. 146). Unde tota disceptatio sub hoc respectu est tantum de vocibus. Quod animadvertitur ab ipso Tournely, et implicite agnoscitur a Doctore Angelico (1), assertionem Innatistarum simul cum sua sic exprimenti : « Ad hoc quod aliquid sit per se notum, nihil » aliud requiritur, nisi ut praedicatum sit de ratione subjecti ; » tunc enim subjectum cogitari non potest, sine hoc quod » praedicatum sibi inesse apparcat. Ad hoc autem quod sit » per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio » subjecti, in qua includitur praedicatum. Et inde est quod » quaedam *per se nota sunt omnibus*, quando enim propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota » est ut *omne totum majus est sua parte ;* quaedam vero sunt » *per se nota sapientibus tantum*, qui rationes terminorum » cognoscunt, vulgo eas ignorante. »

149. Sed haec observatio non sufficit ut Cartesiani de his

(1) D. Thomas, *de Veritate*, q. X, *de Mente*, art. 12; — cfr. *sum. th.*, 1ª, 2ae, q. XCIV, art. 2.

cum Thomistis omnino concordes appareant; non admittit enim D. Thomas existentiam Dei esse ipsis sapientibus eam statim agnoscentibus per se notam, et pensanda est ratio contradictoria altera ab utroque systemate allata. Negant Thomistae existentiam Dei esse per se notam quoad nos « eo » quod terminorum *apprehensione non* innotescit nobis, sed » *per discursum;* » affirmant Cartesiani ipsam esse per se notam, eo quod ei, « auditis *ac intellectis* terminis, statim » *sine ullo medio* mens acquiescit. »

Quae assertiones apparenter contrariae, verae ambae invenientur nec realiter contrariae, dummodo observetur quasdam dari veritates vero discursu notas, quamvis statim noscantur. Quod fit duplici modo vel scilicet ex eo quod discursus ita sit spontanens, ut non attendatur, vel ex eo quod ad veritatem admittendam procedatur a veritate jam antea discursive probata. Quaedam veritates statim et sine discursu apparenti, quamvis cum discursu reali cognoscuntur. Hoc modo vestigium hominis in arena impressum videns, spontanee, judico et sine discursu apparenti. hominem per hunc locum transisse; quod judicium tamen non est de veritate immediate cognita, cum hominem transeuntem non viderim, sed est ex vera deductione qua concludo vestigium visum non esse sine causa. Aliae veritate discursive cognoscuntur non propter discursum praesenter, sed propter discursum antecedenter factum ; unde viro in mathematicis perito statim et quasi intuitive agnoscitur veritas alii non cognoscibilis, nisi per deductionem, v. g. aequalitas superficiei agri quadrati cujus longitudo est viginti passuum, et alterius agri triangularis cujus latitudo est etiam viginti passuum et longitudo est duplex. Attamen haec cognitio etsi apparenter immediata et absque discursu actuali elicita, nihilominus est mediata et deductiva. Revera forsan immediate agnovit geometra praedictus aequalitatem duorum agrorum, sed vi principiorum, quae sibi discursu demonstravit vera, et a quibus proficiscitur cum eadem certitudine et spontaneitate, ac si essent principia per se nota.

Hoc modo hominibus sapientibus existentia Dei statim

cognoscitur, etsi semper mediate. Ex solo enim creaturarum aspectu, mens ad Creatoris et auctoris cogitationem tam sponte assurgit, ut discursum factum non attendat, sicut qui ex vestigio ab hominis pedibus impresso, judicat hominem transisse, non attendens suum judicium esse ex discursu; praeterea cum v. g. philosophiae studentes, de suprasensibilibus saepesapius egimus, Dei ejusdem existentiam quasi immediate ex ejus idea agnoscimus, sed ut hanc ideam acquireremus, necesse fuit nos variis deductionibus uti. Hoc autem posito, assertiones Thomistarum et Cartesianorum facile interpretari possumus, siquidem Thomistae negant existentiam Dei esse per se notam, eo quod negant esse per se notam veritatem quae non nisi discursu sive praesenti, sive anteacto cognoscitur; Cartesiani vero et Scotistae tenent hanc existentiam esse per se notam, eo quod affirment esse per se notam, veritatem quae statim et sine discursu apparenti agnoscitur, qualis est revera existentia Dei. Talem autem esse suam mentem manifestant, dum dicunt existentiam Dei statim concludi ex ejus notione semel *intellecta;* non potest enim intelligi nisi ratiociniis utatur; et etiam dum, simul ac admittunt existentiam Dei esse per se notam, tenent ipsam esse demonstrabilem (1). Qua assertione ostendunt existentiam Dei ab ipsis non dici per se notam eodem modo ac prima principia, ut v. g. *quod est est*, quae non possunt demonstrari, eo quod non detur veritas ipsis clarior, a qua procedatur ad ipsa demonstranda.

Ergo existentia Dei non est per se nota, eo sensu quod cognoscatur sine discursu. Revera discursus quibus agnoscitur, tam spontanei esse possunt, ut vix attendantur; sed nihilominus hi discursus possunt a viro philosopho analysi subjici, ut eorum valor pensetur. In articulis autem sequentibus, quaedam horum argumentorum, sive propter usum communem in quo sunt, sive propter difficultates quibus circumdantur praecipua, a nobis analysi subjicienda sunt.

(1) Tournely, *de Deo,* q. I, art. 4, I concl. Resp. ad obj.

ARTICULUS II.

DE ARGUMENTO GENERALI, QUO EX MUTATIONE ET MOTU RERUM CREATARUM, DEI EXISTENTIA COGNOSCITUR.

150. Antequam argumentum exponatur, quaedam dandae sunt de motu notiones. Per motum in hoc articulo non intelligo tantummodo motum localem, sed omnem mutationem. Porro motus seu mutatio, sic in sensu Scholasticorum intellectus, potest definiri transitus a potentia ad actum, seu, ut verbis utar Doctoris Angelici (1), « actus existentis in po» tentia in quantum hujusmodi. » Quod alibi (2) sic interpretatur : « Illud movetur quod medio modo se habet inter » puram potentiam et actum, et quidem partim est in potentia » et partim in actu... Motus neque est potentia existentis in » potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus » existentis in potentia, ut per id quod dicitur *actus*, desi» gnetur ordo ejus ad anteriorem potentiam, et per id quod » dicitur *in potentia existentis*, designetur ordo ejus ad ulte» riorem actum. » Quoties adest actio vel passio in contingentibus, adest proinde motus seu mutatio : « Solet commu» niter dici, ait Suarezius (3), motum tribus modis spectari » posse, primo ut est ab alio et sic vocari actionem (n. 7) ; » secundo ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem ; tertio » ut est ipsa forma seu terminus in fieri, seu fieri ipsius » formae et sic habere rationem motus, distinguique forma» liter tam ab actione quam a passione. » Distinctionem autem quae inter actionem, passionem et motum existit, Suarezius (4) existimat esse tantum distinctionem termino-

(1) D. Thomas, *sum. theol.*, I, q. IX, art. 1.
(2) *III Physic.*, lect. II.
(3) Suarez., *Metaphysic.*, Disp. XLIX, sect. II, § I.
(4) *Ibid.*, § I et II.

rum, alii tenent esse distinctionem rationis ratiocinatae (1), alii tandem distinctionem realem, sed omnes unanimiter tenent actionem, passionem et motum esse in rebus contingentibus inseparabiles, ita ut non detur actio, nec detur passio, quin simul detur motus.

151. Dixi in *rebus contingentibus* toties adesse motum, quoties adest actio, ad excludendum a ratione motus actiones Dei, et ipsam contingentium creationem. Ex Platonicis quidem, ut observat sanctus Thomas (2), omnis actio etiam divina, vocatur motus; unde a Platonicis Deus vocatur motor mobilis; sed ex Aristotele et Scholasticis, cum non adsit motus nisi adsit transitus a potentia ad actum, et nisi detur ens mutans, seu se habens aliter nunc et prius (3), non est motus in Deo qui est actus purus, nec transit a potentia ad actum; proindeque vocatur motor immobilis et immutabilis; nec est etiam motus in creatione passiva contingentium, quae cum ante creationem non existant, per creationem non ponuntur in altero statu, nec proinde mutantur. « Quod creatur, ait Doctor Angelicus (4), non fit per » motum vel per mutationem; quod enim fit per motum vel » mutationem, fit ex aliquo praeexistenti..... unde Deus » creando producit res sive motu. »

Summatim non adest motus, nisi in rebus contingentibus; sed in his rebus adest motus, quoties datur actio seu transitus a potentia ad actum, et ab uno statu ad alium, sive ratione qualitatis quae perficitur vel minuitur, sive ratione quantitatis quae augetur vel minuitur, sive ratione loci qui mutatur (5); sive in entibus materialibus, sive in entibus immaterialibus v. g. elicientibus actum cognitionis vel appetitionis.

(1) Suarez., *ibid.*, et D. Thomas., *sum. th.*, I p., q. XLV, art. 2, ad III, et art. 3.

(2) D. Thomas, I *Cont. Gentil.*, cap. XIII.

(3) D. Thomas, *sum. theol.*, I p., q. XLV, art. 2 et 3.

(4) *Ibid.*, art. 3; — cfr. *de Potentia*, q. III, art. 3.

(5) Cfr. D. Thomam, V *Physic.*, lect. IV.

152. Ex hoc autem creaturarum multiplici motu argumentum generale sumitur, quod potest singulis mutationibus particularibus applicari et unde existentia Dei demonstratur. Hoc argumentum hic breviter sub forma generali exponendum est, quale a Divo Thoma et sancto Augustino explanatum est, ut postea ejus valor pensetur.

Hoc argumentum in hoc principio quod « *nil fit sine causa* » innixum, ex mutatione rerum contingentium, concludit existentiam entis necessarii, quod necessario et perpetuo agit per actum purum, seu Dei. Siquidem, posita aliqua entis mutatione, seu aliquo transitu a potentia ad actum, admittenda est existentia entis agentis et immutabilis, nulla enim mutatio datur, quae non fiat ex aliqua causa agenti, quae iterum causa agens vel non mutatur et est Deus, vel mutatur et ab alia causa iterum movetur. Cum autem non possint causae taliter moventes in infinitum admitti, agnoscendum est aliquam existere causam primam, quae entia caetera movet et a nullo movetur, seu est in actu puro.

Nec dicatur ad mutationem rerum explicandam sufficere causam primam, quae caetera alia moveat et etiam se ipsam moveat transeundo a potentia ad actum, quin sit in actu puro. Talis causa esset similis animae humanae quae se ipsam movet per mutationes ; sed talis causa iterum aliam causam per actum purum agentem supponeret ; namque non potest potentia sic se movens transeundo a potentia ad actum, esse a se ipsa. Actus enim est perfectior potentia, unde dum transiret a potentia ad actum, haec causa fieret se ipsa perfectior, quod non potest explicari nisi existat aliquod ens ipsa perfectius, quod ipsi det potentiam se movendi ad actum.

Unde Scholastici (1) qui admittebant appetitum moveri a se ipso (quamvis non possit moveri nisi ad aliquid appetibile), tenebant etiam ab hoc appetitu supponi primum motorem immobilem a quo scilicet appetitus acceperat faculta-

(1) Cfr. D. Thomam, III *de anima,* lect. XV.

tem se movendi, quod etiam affirmabant de omni facultate quae virtute propria transit ad actum (1). Ergo ex mutatione cujuslibet entis, legitime concluditur existentia Entis necessarii et immobilis quod est in actu puro perpetuo.

153. Quod argumentum ab Aristotele depromptum a Scholasticis saepesaepius affertur, et speciatim a Doctore Angelico qui concludendo necessitatem primi motoris immobilis ad explicandum sive existentiam potentiarum motricium (2), sive ipsarum actus contingentes (3), sive quamlibet mutationem rerum (4), hoc argumentum sub forma generali adducit; vel etiam ipsum diversis motuum generibus applicat, probans v. g. a motu rerum materialium (5) supponi motorem immobilem, vel a motibus appetitus intellectualis (6), supponi ens infinite appetibile (n. 34), vel ab actibus intellectus cognoscentis (7), supponi ens intelligibile infinitum (n. 140 et 197). Imo hoc argumentum quod sub forma generali inter caeteras probationes existentiae Dei proponit, caeteris anteponit dicens : ad demonstrandum *Deum esse* « prima et ma-« nifestior via est, quae sumitur ex parte motus (8). »

154. Sanctus Augustinus etiam ad demonstrandam Dei existentiam, idem argumentum ex mutatione rerum omnium petitum, tanquam a Platonicis inventum sic proponit (9). « Viderunt (Platonici) quidquid mutabile est non esse sum-

(1) D. Thomam, *ibid.*, com. in text. L.

(2) D. Thomas, *in XII Metaphysic.*, lect. VI, — et *in VIII Physic.*, lect. VII.

(3) D. Thomas, I *Cont. Gent.*, cap. XIII, 2^m^ argum., — et *in XII Metaph.*, lect. VII.

(4) D. Thomas, *sum. theol.*, I p. q. II, art. 3, — et I *Cont. Gentil.*, cap. XIII, arg. I.

(5) D. Thomas, VIII *Physic.*

(6) D. Thomas, I *Cont. Gentil.*, cap. II, ad IV ; — cap. XIII, et cap. XXXVII, n. 2.

(7) D. Thomas, I *Cont. Gentil.*, cap. XLIV ; — cfr. *in XII Metaphysic.*, lect. VII, — et *de Veritate*, q. X, de *Mente*, art. 12, Resp., ad IX.

(8) D. Thomas., *sum. theol.*, I p., q. II, art. 3.

(9) S, Aug. *de Civitate Dei*, lib. VIII, cap. 6 ; ap. Migne, tom. XLI, col. 231 ; — cfr. Petavium, *Theol. Dogm.*, lib, I, cap. II, § 3.

» mum Deum, et ideo omnem animam, mutabilesque omnes » spiritus transcenderunt, quaerentes summum Deum. » Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, » qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque » natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia in- » commutabiliter est... Quod est illi vivere, intelligere, beatum » esse, hoc est illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et » simplicitatem, intellexerunt eum et omnia ista fecisse et » ipsum a nullo fieri potuisse. »

155. Hoc autem argumentum quod ut omnino probativum, imo ut vim habens caeteris manifestiorem, a Divo Thoma affertur, a Suarezio et praesertim a nonnullis hodiernis ex varia ratione impugnatum est, quasi quod vel nullius vel insufficientis valoris esset ad existentiam Dei manifestandam.

Suarezius (1) hoc argumentum pro insufficienti habet, eo quod, ipso judice, nec demonstrat dari motus aliquam causam primam, nec demonstrat hanc causam primam esse Deum. Postquam enim agnovit praeclarus theologus hoc argumentum non a solo motu mundi physici, sed praecipue a motu et operationibus animae procedere, ejus valorem impugnat, contendens ipsum petitione principii laborare. Si Suarezio enim credatur, ex sola operationum animae, mutationumque mundi consideratione, non constat existere aliquem animae et mundi auctorem; sed, ut probatio perfecta et inconcussa detur, huic considerationi physicae addendum est argumentum metaphysicum. Rejicit ergo principium physicum « *Omne quod movetur ab alio movetur* » ab Aristotele et Doctore Angelico in hoc argumento sumptum, ut loco illius principii physici, hoc aliud principium metaphysicum « *Omne quod producitur ab alio producitur* » eligat; et, rejecto argumento ex mutationibus rerum physice consideratarum, sic ponit suam argumentationem (2) : « Omne ens aut

(1) Suarez., *in Metaphys.*, Disp. 29.

(2) Suarez., *ibid.*, sect. I, n. 19; — cfr. Gratry, *de la connaissance de Dieu*, p. I, ch. III, *Théodicée d'Aristote*, § IX.

» est factum, aut non factum seu increatum ; sed non possunt » omnia entia quae sunt in universo esse facta; ergo neces- » sarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum. » Quod argumentum evolvit specialim probando omnia entia non posse esse facta, propter impossibilitatem progressus in infinitum et necessitatem ponendi aliquem factorem primum, a quo caetera entia facta creata sint; quod ens erit Ens a se seu Deus.

156. Quae impugnatio est potius de vocibus quam de rebus; siquidem argumentum ex necessitate factoris non valde differt ab argumento ex necessitate motoris, ut postea dicetur (n. 159 et 161); et in argumento ex motu principium « *Omne quod movetur ab alio movetur*, » non aliud intelligitur quam principium causalitatis « *Omne quod producitur ab alio producitur.* » Suarezius quidem impugnat argumentum, sed quatenus mere physicum haberetur, nec in eo ad principium causalitatis attenderetur; auctores vero qui argumento utuntur, ipsum non habent ut mere physicum, nec speciatim Divus Thomas qui nempe ostendit (1) quomodo Aristoteles, postquam per argumentationes physicas (2) probaverat esse aliquem mundi motorem; per metaphysicas (3) demonstravit hunc motorem esse a mundo contingenti distinctum. Omnes ergo agnoscunt hoc argumentum metaphysicae sicut et physicae esse adscribendum. Imo Suarezius talem esse mentem auctorum nec ignorat, nec negat; sed cum argumenti formam magis accuratam tradere vellet, formam receptam impugnavit, quasi insinuantem existentiam Dei ex solis physicis, sine respectu ad principia necessaria metaphysica, probari.

157. Nonnulli autem hodierni idem argumentum ex alio capite impugnant, quasi vetustum scilicet, et physicae scientiae inventis contradicens. Constat enim, ut aiunt, motum

(1) D. Thomas, I *Cont. Gent.*, cap. XIII.
(2) VIII *Physic.*
(3) XII *Metaphysic.*

esse corporibus materialibus ita essentialem, ut ex ipsorum mole et distantia possint omnes ipsorum motus, vi legis attractionis determinari; unde motus rerum ex earumdem rerum natura necessario fluit, nec ex hoc motu potest concludi existentia motoris a rebus motis distincti.

Quae objectio ut solvatur, leges motus physici simul cum legibus attractionis universalis saltem in praecipuis determinatas esse non negabo; imo etsi non constet leges motus a natura materiae ita necessario fluere, ut Deus non potuerit, et creata materia cosmica, ipsi alium motum dare non minus naturalem, quam motum cujus leges determinatae sunt (hoc punctum enim inter *Dynamistas* affirmantes vim motricem esse corporibus essentialem, omnesque motus corporum hac vi motrice explicari, et *Mechanistas* affirmantes eamden vim fuisse corporibus ab extrinseco et quasi impulsione inditam controvertitur) (1); nihilominus agnoscam hypothesim Dynamistarum minime improbabilem esse, imo videri hypothesi contraria probabiliorem, nec proinde Mechanistarum opinionem esse certam. Concedo ergo non certam esse necessitatem impulsionis mechanicae corporibus ab extrinseco datae, nec etiam certam necessitatem motoris primi qui hanc impulsionem dedisset; sed, et accepta Dynamistarum hypothesi, inconcussum stat argumentum nostrum, dummodo recte et sensu Scholasticorum intelligatur.

Ad quod stabiliendum, duas observationes ponere sufficiat; prima est in hoc argumento non agi de solo motu physico, sed de quolibet motu; secunda est valorem hujus argumenti non pendere a modo quo motus rebus sive mediate et simul cum essentia, sive immediate et distincte ab essentia datur, sed tantum a necessitate alicujus primi motoris immobilis, id est non contingentis.

Ex prima observatione patet a Scholasticis argumentum ex motu pro valido haberi, etiam in casu quo res motae v. g.

(1) Cfr. Guthlin, *les Doctrines positivistes*, chap. X.

homines, animalia, et quaelibet entia viventia, vi propria et per potentiam motricem ipsis essentialem moventur (1). Etsi enim vi propria animalia moveantur, haec vis et facultas motrix, cum sit contingens et mutabilis, non potest esse sui motus causa prima seu ens a se, et supponit ens immobile quod sit hujus facultatis auctor. Imo admittebant scholastici existere in ipsis rebus materialibus, duplex principium, alterum activum quod formam vocabant, alterum passivum quod materiam dicebant; et nihilominus, etsi agnoscerent in rebus materialibus aliquod principium essentialiter activum, tenebant hoc principium et ejus operationes contingentes non posse explicari nisi ex actu Entis immutabilis, quod materiam movet, sive rebus materialibus dando principium quo se movent, sive concedendo huic principio id unde transit ad actum (n. 133). Ergo argumentum Scholasticorum a motu petitum, ex nullis inventis hodiernis, et speciatim ex nullo physicorum invento concutitur; et a philosophis nostri temporis non impugnatur, nisi eo quod non intelligitur; totaque controversia de vi hujus argumenti non est nisi quaestio de vocibus. Si res enim ipsae considerantur, hoc argumentum apparet omnino validum. Siquidem veram dans Dei notionem, demonstrat ex contingentibus rerum mutationibus, existere aliquod ens necessarium immutabile, et insuper pantheistas hodiernos simul cum atheis refellens, probat hoc ens, utpote immutabile, esse a mundo mutabili omnino distinctum.

158. Hoc autem argumentum non tantum quoad doctrinam omnino validum est, sed etiam quoad formam valde philosophicum, imo miratione dignum. Hoc est enim hujus argumenti recte intellecti momentum, quod omnia caetera argumenta quibus existentia Dei probatur ita complectitur, ut ipsa non sint nisi ipsius applicationes, simulque quod abstrahit ab omni systemate ut procedat a principiis in omni opinione indubiis. Quas observationes breviter evolvere liceat.

(1) Cfr. D. Thomam, in VIII *Physic.*, lect. XII, com. 46.

Argumentum ex motu caetera *omnia argumenta complectitur;* siquidem Deum cognoscere non valemus, nisi ex manifestatione creaturarum; porro creaturae se et Deum manifestare non possunt, *nisi agant* et etiam *contingenter* agant, seu aliis verbis nisi moveantur.

Creaturae *se manifestare* non valent *nisi agant;* quod est enim in mera potentia, non potest a nobis cognosci nisi transeat in actum; hoc de ipsis potentiis nobis immanentibus quas experiri non possumus, nisi ex earum actibus (n. 78), et a fortiori de rebus nobis externis verum est.

Creaturae insuper *Deum manifestare* non valent, nisi *contingenter agant;* nisi enim *agerent,* nullum ens positivum nobis manifestaretur, et Deus qui est actus purus, sed immediate nobis non cognoscitur, intellectui nostro penitus ignoraretur. Ut autem entia Deum nobis manifestent, non sufficit ut agant, sed requiritur insuper ut *contingenter* agant. Nisi enim res transirent a potentia in actum et perpetuo mutarentur, nec attentio nostra excitaretur, nec etiam intellectus noster necessitatem entis necessarii et immutabilis concludere posset.

Unde ut Deus nobis manifestetur, requiritur et sufficit dari entium contingentes actiones, seu motum et mutationem, nec potest dari argumentum Dei existentiam stabiliens, quod ex mutatione rerum contingentium non procedat et quod proinde in argumento nostro non implicetur. Argumentum ex necessitate causae primae, procedit ex contingentia causarum se invicem producentium; argumentum quod ex ordine rerum petitur, ex contingentia legum mundi necessitatem legislatoris immutabilis concludit; argumentum ipsum ex idea infiniti petitum, vel invalidum est, vel ad argumentum ex motu reducendum est, ut postea dicetur (n. 185). Unde argumentum ex motu omnia argumenta implicat, nec mirum est a Scholasticis qui considerationes abstractas et generales diligebant, hoc argumentum caeteris antepositum fuisse.

159. Sed praecipuum hujus argumenti commodum inde nascitur, quod *ab omni systemate* de natura rerum contingentium *abstrahit*, et propter suam formam generalem, a

variarum opinionum fluctuationibus stat independens. In omni enim systemate contingentia rerum admittitur ; sed, si modus quo talis res est contingens inspiciatur, systemata producuntur multiplicia, a quibus argumenta de existentia Dei particularia abstrahere non possunt ; unde eorum valor a systematibus variis plus minusve certis pendere videtur, proindeque nonnunquam negatur.

Res exemplis valde notis facile patebit. Sume argumentum ex necessitate creatoris ; cum de modo quo creatio contingens est, systemata dentur, ita ut aliqui ipsam posse esse contingenter aeternam affirment, dum caeteri hoc negent ; argumentatio posterioris systematis mundum necessario in tempore incepisse ponentis, ab assertionibus systematis contrarii videtur concussa. Si argumentum ex motu physico sumas, occurrunt systemata Dynamistarum et Mechanistarum de quibus modo agebatur, et argumentum expositum a Mechanistis necessitatem motoris in principio rerum existentis affirmantibus (1), videtur nonnullis Dynamistis omnino invalidum. Quantae sint de probatione ex idea infiniti contingenti controversiae, ex variis de origine idearum systematibus fluentes, nemo nescit et postea fuse dicetur.

Quae omnes controversiae revera non circa punctum, unde probatio sumitur, scilicet non circa contingentiam rei consideratae versantur, sed tantum circa modum quo haec contingentia explicatur, seu aliis verbis circa modum quo argumentum ex motu rebus particularibus applicatur. Unde, ut omnis controversiae materia tollatur, sufficit abstrahere a systematibus, ut a sola contingentia rerum de quarum natura dubitamus, procedatur. Porro argumentum ex mutatione rerum non procedit, nisi a contingentia rerum omnium sive collective, sive singillatim sumptarum ; unde ab omnibus systematibus abstrahens, in omni systemate admitti potest ut indubium, dummodo hoc systema aliquam veritatis umbram

(1) Cfr. de Margerie, *Théodicée*, 1re partie, chap. 5 ; — et Guthlin, *les Doctrines positivistes*, 1re partie, ch. V.

servans, contingentiam et mutabilitatem rerum agnoscat.

160. Hoc argumentum ex dictis est maxime scientificum, tale ut possit omnis scientiae objecto applicari et cum certitudine existentiam Entis supremi manifestare. Est insuper ita simplex, ut indoctorum et rudium intellectum convincat. Sed talis est omnium et speciatim rudium natura, ut rebus abstractis non attendant; unde argumentum ex motu, si sub forma generali et abstracta proponatur, mentes non convincet, eo quod attentionem non movebit. Propterea requiritur ad convictionem generandam, ipsum quasi vestibus ornari, et rebus particularibus applicari, quae ipsi sua ornamenta ad voluntatem aliciendam praestent, et ab eo suam virtutem ad convincendum intellectum accipiant. Unde dantur multiplicia argumenta quorum alia rebus omnium attentionem moventibus v. g. successioni phaenomenorum mere materialium in mundo applicata, rudium captui accommodantur; alia ex rebus mathematicis, vel ex rebus moralibus, vel ex physiologicis, vel ex psychologicis desumpta, virorum his scientiis deditorum attentionem movebunt, et convictionem generabunt. Duplex tantum argumentum inter haec argumenta, a nobis sumetur, ut examini propter difficultates speciales enodandas subjiciatur.

ARTICULUS III.

DE ARGUMENTO A POSTERIORI, QUO EX CREATIONE RERUM CONTINGENTIUM, DEI EXISTENTIA COGNOSCITUR.

161. Hoc argumentum, ut dixi (n. 158), in argumento ex necessitate primi motoris implicatur, siquidem contingentia et creatio creaturarum non potest concludi nisi ex ipsarum mutationibus. Nihilominus argumentum ex creationis necessitate petitum, ad substantias modificatas, potiusquam ad substantiarum operationes et vim modificatricem spectat, et

affirmat necessitatem non tantum motoris sed et Creatoris, qui entia non tantum a potentia ut motor, sed etiam e nihilo eduxit in actum. Quamvis ergo demonstratio in hoc articulo pensanda ex iisdem creaturarum operationibus contingentibus procedat, ac argumentum ex motu, quamvisque in hoc argumento implicetur; aliquam tamen tradit de Deo notionem ab argumento ex motu non explicite adductam.

De illa demonstratione necessitatem Creatoris probanti, quae communiter recipitur, videturque ad convincendos omnium animos maxime conveniens, nonnullae occurrunt difficultates, inter quas eas solvendas eligo quae ex opinionibus Scholasticorum nostro loquendi modo non conformibus oriuntur. Sed antequam difficultates exponantur, exponendum est argumentum sub duabus formis quibus traditur, quarum una ex sola contingentia mundi, altera ex hac contingentia et etiam ex impossibilitate mundi aeterni procedit, ad concludendum mundum fuisse e nihilo creatum.

Sub prima forma tantum a plerisque Scholasticis defenditur et speciatim a Doctore Angelico qui ipsum his verbis post argumentum ex motu petitum exponit (1): Ad demonstrandum Dei existentiam « secunda via est, ex ratione » causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse » ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec » est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, » quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem » est possibile quod in causis efficientibus procedatur in in- » finitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, » primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive » media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, » removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis » efficientibus, non erit causa efficiens; et sic non erit nec » effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet » esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam effi- » cientem primam quam omnes Deum nominant. » Quod

(1) D. Thomas, *sum. theol.*, I p., q. II, art. 3.

argumentum sub hac forma a sola contingentia rerum, quae non possunt esse a se, non autem ab impossibilitate mundi aeterni procedit. Suarezius hoc argumentum sub eadem forma tradit (1), siquidem ipsi sicut et Divo Thomae videtur impossibilitatem aeternitatis mundi esse indemonstrabilem (2).

162. Alii autem praesertim hodierni non tantum ex contingentia mundi, sed etiam ex impossibilitate ejus aeternitatis procedunt, ad stabiliendam necessitatem creatoris. Ex ipsis enim impossibile est mundum esse aeternum, sed necesse est ipsum incepisse et proinde habere auctorem. Ita speciatim Perrone (3) qui Divum Thoman de his impugnat, quasi sibi contradicentem. Mundum autem non posse dari aeternum stabiliunt praedicti auctores sive ex auctoritate sive per rationem.

Ex Petavio (4), etsi Patres quaestionem de falsitate aeternitatis mundi ex revelatione tractent, nihilominus plures absolutam impossibilitatem hujus aeternitatis docent, inter quos S. Athanasium, S. Gregorium Nyssenum, S. Basilium Magnum, S. Cyrillum Alexandrinum, Tertullianum, Zachariam Mitylenum et speciatim S. Augustinum adducit. Eamdem opinionem inter Scholasticos Albertus Magnus, S. Bonaventura et Richardus a Sancto Victore, fatenti ipso Suarezio (5), admiserunt, quibus accedunt plerique hodierni et ex Doctoris Angelici ordinariis asseclis.

Rationes autem ad impossibilitatem aeterni mundi adductae (6) ex triplici praesertim capite desumuntur;

1° Scilicet *ex parte Dei*, qui solus potest esse aeternus, unde mundus esset Deus, si esset aeternus.

2° Ex *parte creationis*, quae est productio mundi a nihilo,

(1) Suarezius, *Metaphys.*. Disp. XXIX, sect. I, n. 20-41.
(2) *Ibid.*, Disp. XX, sect. VI.
(3) Perrone, *Praelect. theolog., de Deo,* Part. I, cap. I, prop. I. Edit. Migne, col. 293, et 298, not. 2.
(4) Petavius, *Theolog. dogm. de Deo*, lib. III, cap. VI.
(5) Suarez., *Metaphys.*, Disp. XX, sect. VI, n. 2.
(6) Cfr. Tongiorgi, *Instit. philos. Cosmologia*, l. II, c. II, a. 4.

supponitque nihilum fuisse ante mundum; cum autem, hoc posito, mundus existere non potuerit nisi nihilo succedens, cumque non detur successio, nisi detur tempus, mundus non potest esse nisi in tempore, nec est ab aterno.

3° Etiam *ex parte ipsius mundi*, qui, repugnante numero infinito, ab aeterno non potest mutari, cum secus persolvisset numerum revolutionum infinitum.

163. Multi vero qui argumentum de necessitate creatoris non nisi sub priori forma tradunt, negant secundum argumentum valere, eo quod ipsis non videatur impossibilitas mundi aeterni certo demonstrata. Concedunt quidem mundum non esse aeternum, cum admittant Revelationem; tenent mundum non posse esse aeternum ex aeternitate necessaria, cum ipsum agnoscant finitum, contingentem, et a Deo distinctum; tenent posse demonstrari sola ratione creationem mundi, cum ipsam ex contingentia mundi stabiliant; imo libenter agnoscunt non posse probari possibilitatem mundi aeterni; sed simul contendunt probationes quibus impossibilitas mundi aeterni astruitur, non esse evidenter demonstrativas. Quoad argumenta ex auctoritate Patrum petita, tenent ipsa ad rem non respicere; siquidem, ex ipsis, Patres non nisi impossibilitatem mundi necessario aeterni, sicut Deus est aeternus, non autem impossibilitatem mundi contingenter et ex libera Dei determinatione ab aeterno creati astruerent. Iidem auctores argumenta ex ratione petita invalida esse a priori demonstrant, et etiam a posteriori dum rationes ab adversariis allatas destruunt.

164. Ita speciatim Doctor Angelicus (1) cujus breviter indicandae sunt responsiones ad praedicta argumenta.

Ad primum argumentum ex *parte Dei* petitum, respondet aeternitatem creaturae ab aeternitate Creatoris, ex duplici praecipuo discrimine dissimilem esse. Aeternitas enim crea-

(1) D. Thomas., *Opusc. XXVII, de aeternitate mundi;* — *sum. theol.*, I p., q. XLVI, art. 2; — II *Cont. Gent.*, cap. XXXVIII; — *de Potentia*, q. III, art. 17; — *Quodlibet* quaest. XIV, art. 2, — et *in III Sent.*, dist. I, q. I, art. 5.

turae contingens esset et ex libera Dei voluntate pendens, dum aeternitas Dei necessaria est, et ab omni ente independens ; praeterea aeternitas creaturae non esset nisi permanentia creaturae in statu finito existentis, dum aeternitas Dei est plena simul et indeficiens omnium perfectionum possessio (1). Unde concludit repugnantiam mundi contingenter aeterni non esse evidentem.

Ad secundum autem argumentum *ex parte creationis* tempus anteactum supponentis, petitum, respondet idem Doctor Angelicus in hoc argumento adesse petitionem principii. Quaestio enim est utrum creatio possit esse ab aeterno, quod non videtur in se repugnare ; siquidem creatio nullam successionem, sed meram relationem ad Deum implicat (n. 151) ; nec evidenter repugnat creaturam ab aeterno produci, sicut non repugnat ab aeterno esse electionem qua Deus mundum vult creare (2).

In quibus responsionibus afferendis, omnes systematis asseclae sunt concordes, et revera fatendum est rationes quibus demonstratur mundum ex libera Dei voluntate aeternum, non posse esse nisi necessarium (3), et rationes quibus stabilitur creationem in creatura implicare inceptionem realem, non tantum eo sensu quod creatio implicat in creatura dependentiam a creatore, sed etiam eo sensu quod implicat tempus, eo quod implicet successionem, sunt valde obscurae et de rebus circa quas notiones clarae intellectui humano desunt, et ad quas discutiendas nullum datur principium omnino certum et evidens.

165. Tertia autem probatio quae ex impossibilitate *numeri infiniti existentium* desumitur, videtur majoris momenti ; unde in illa discutienda paululum immorabor. Impossibilitas numeri existentium infiniti generatim admittitur ; cum enim

(1) Cfr. ad Divum Thomam, Suarezlum, Disp. XX, sect. VI, n. 14.

(2) Cfr. ad D. Thomam, et ad Suarez., *ibid.*, eumdem Suarezium, *de opere sex dierum,* lib. I, cap. II, n. 21 ; — et Cartesium, *Resp.*, ad 1^as^ Object.

(3) Cfr. de Margerie, *Théodicée,* 2^e^ part.. ch. X, § II, incipiendo.

repugnet numerum existentium esse indeterminatum, vel infinitum et talem qui nec augeri nec minui possit, hic numerus non est nisi finitus. Porro non potest admitti mundus duratione aeternus, nisi simul admittatur numerum infinitum revolutionum ab astris peractum fuisse, et insuper numerum infinitum hominum extitisse, quorum animae superstites nunc numero infinito existerent. Ergo, cum repugnantia numeri actu infiniti sit indubia, repugnantia mundi aeterni videtur aeque indubia, proindeque impossibilitas mundi aeterni videtur certo demonstrata.

Quod argumentum variis modis a variis adversariis enervatur.

Quidam, ut Cartesius, affirmant non videri impossibilem numerum entium non tantum successive sed et simultanee existentium, infinitum. Qua ratione se Cartesius ductum affirmat, ad negligendam probationem existentiae Dei ex necessitate creatoris petitam, utpote minus validam. « Non » desumpsi meum argumentum, inquit (1), ex eo quod vide- » rem in sensibilibus esse ordinem, sive successionem » quamdam causarum efficientium.... quia per istam causa- » rum successionem, non videbar alio posse devenire quam » ad imperfectionem mei intellectus agnoscendam, quod » nempe non possim comprehendere, quomodo infinitae » tales causae sibi mutuo ab aeterno ita successerint, ut » nulla fuerit prima. Nam certe ex eo quod istud non possim » comprehendere, non sequitur aliquam primam esse de- » bere, ut neque ex eo quod non possim etiam comprehen- » dere infinitas divisiones in quantitate finita, sequitur ali- » quam dari ultimam, ita ut ulterius dividi non possit, sed » tantum sequitur intellectum meum qui est finitus non ca- » pere infinitum. »

166. Divus vero Thomas, quem Suarezius sequitur, non nisi post adhibitas pro more suo distinctiones, in hac materia

(1) Cartesius, *Resp. ad* 1^as^ *object.*, quas transcripsit Migne, apud *Démonstrations évangéliques*, tom. II, col. 1240.

procedit. « Dupliciter, inquit (1), invenitur infiniti distinctio. » Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur » *infinitum potentia* quod semper in successione consistit, » ut in generatione corporum, et in divisione continui, in » quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno » post aliud accepto; *actu* autem *infinitum*, sicut si ponere- » mus lineam terminis carentem. » Unde Angelicus vocat actu infinitam multitudinem entium actu existentium, vocat autem potentia infinitam multitudinem entium sibi succedentium, nec simultanae existentium.

Insuper distinguit *infinitum per se* ab *infinito per accidens*, prout multitudo agentium infinita *per se*, vel *per accidens* requiritur. Multitudo aliqua agentium requiritur per se, si res peracta obtineri nequit sine multitudine agentium, ut v. g. accidit in motione baculi per manum hominis, in qua plura agentia, manus scilicet, et anima movens manum requiruntur; multitudo autem non nisi per accidens requiritur si multitudo opus peragat quod ab uno agente tantum perfici potuisset; taliter per accidens tantum requiritur multitudo malleorum ligneorum quibus successive fractis, faber aliquod opus perficit, quod uno tantum ferreo malleo peragere potuisset, si loco multitudinis malleorum ligneorum, unum malleum ferreum pro instrumento adeptus esset; unde, ut ait Doctor Angelicus (2), « dicitur multitudo *infinita* » *per se*, quando requiritur ad aliquid, ut multitudo infinita » sit...; *per accidens* autem dicitur multitudo *infinita*, quando » non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit » ita esse. »

His autem distinctionibus positis, affirmat Divus Thomas (3) multitudinem *actu infinitam*, sive per se, sive per accidens infinita sit, esse impossibilem. Unde negat, supposito quod animae hominum successive extiterint, ipsas

(1) D. Thomas, *de Veritate*, q. II, *de scientia Dei*, art. 10.
(2) D. Thomas, *sum. theol.*, p. I, q. VII, art. 4.
(3) *Ibid.* et *de Veritate*, q. II, *de scientia Dei*, art. 10; — cfr. *Quodlibet IX*, q. I, art. I.

posse simul quantitate infinita conservari (1); imo negat talem multitudinem entium infinitam posse fieri menti et imaginationi praesentem, et actu etiam mere logico existentem (2), quia talis actuatio videtur repugnare.

Sed non affirmat idem Doctor Angelicus omnem multitudinem *potentia* seu *successive infinitam* evidenter repugnare. Si enim multitudo potentia et successive infinita est *per se infinita*, concedit ipsam esse omnino repugnantem (3); si vero supponatur *per accidens* tantum infinita, non videtur Doctori Angelico indubie repugnans et impossibilis. « In » causis efficientibus, inquit (4), impossibile est procedere in » infinitum per se, ut puta si causae quae per se requiruntur » ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut » si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu et hoc in » infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in » causis agentibus, non reputatur impossibile; ut puta si » omnes causae quae in infinitum multiplicantur non teneant » ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per » accidens. » Ex hoc capite successio infinita hominum quorum alter alterum generaret non videtur Doctori Angelico repugnans, eo quod potuisset, v. g. ultimus homo a primo homine generari, proindeque infinita generantium intermediorum multitudo non esset necessaria, sed mere accidentalis. Unde ex hoc capite non repugnaret, ipso judice, mundus aeternus. Hinc transeunter conclude Patrem Perrone, cujus ceterum assertiones generatim omni fide dignae sunt, de his in errorem post cardinalem Gerdil incidisse, dum affirmat (5) Divum Thomam sibimetipsi contradicere de evidentia impossibilitatis mundi aeterni. Non satis enim atten-

(1) D. Thomas, *sum. theol.*, q. XLVI, art. 2, ad VIII; — II *Cont. Gent*, cap. XXXVIII et LXXXI.

(2) D. Thomas, *II Sent.*, Dist. I, q. I, art. 5, ad IV cont.

(3) D. Thom., *sum. theol.*, I p., q. XLVI, art. 2, ad VIII; — II *Cont. Gent.*, cap. XXXVIII, ad V; — *II Sent.*, Dist. I. art. 5, ad V, cont. — et *Quodlibet* IX, q. I, art. 1.

(4) D. Thom., *sum. theol.*, I p., q. XLVI, art. 2, ad VII.

(5) Perrone, *Theol. dogm. de Deo*, p. I, c. 1, Edit. Migne, col. 298, not. 2.

dit clarus auctor Doctorem Angelicum plures casus diversos ponere et non in eodem casu admittere et rejicere possibilitatem numeri infiniti existentium. Quae distinctiones Divi Thomae a Suarezio novo lumine illustrantur.

167. Suarezius adductis Angelici conclusionibus penitus adhaerens, post ipsum ducem tenet evidenter demonstrabilem esse impossibilitatem sive multitudinis actu et simultanee infinitae (1), sive multitudinis successive et per se infinitae (2). Quoad multitudinem vero *potentia seu successive et per accidens tantum infinitam,* nonnullas affert distinctiones a Divo Thoma non quidem rejectas sed neglectas, ex quibus doctrina Scholae clarior evadit.

Possibilitatem multitudinis per accidens ordinatae et potentia infinitae non admittit, nisi pro eo casu quo haec tota multitudo ab una causa per se necessaria penderet (3), et quo etiam hujus multitudinis singula entia, ad alia non ordinarentur per *operationem temporalem* (4). Unde negat generationes hominum modo quo peraguntur, posse ab aeterno peragi et esse numero infinitas. Ex ipso enim possent forsan esse numero infinitae, si ab aeterno proindeque sine successione temporanea peractae fuissent, ita ut pater non sit anterior filio suo. Quod pro quibusdam entibus forsan possibile supponit. In hoc casu non adesset numerus entium, cum numerus non sit nisi rerum inter se ordinatarum (5), nec res istae inter se appareant ordinabiles; supponuntur enim entia opus unum quidem peragentia, sed quae inter se nulla relatione temporali, proindeque nulla relatione menti humanae perceptibili unirentur; quae hypothesis intellectu difficillima est, et probabiliter, ut ipse Suarezius fatetur, impossibilis, quamvis ipsi non videatur evidenter repugnans; in quo cum Doctore Angelico concordat.

(1) Suarezius, *Metaphysic.,* Disp, XX, sect. II.

(2) Suarezius, *Metaphysic.,* Disp. XXIX, sect. I, n. 35, 36 et 37; — et *de opere sex dierum,* lib. I, cap. II, n. 14.

(3) Suarezius, *Metaphysic.,* Disp. XXIX, sect. I, n. 30.

(4) Suar., *ibid.,* n. 34-38.

(5) V. definitionem *numeri,* apud quemlibet auctorem.

Sed quidquid sit de hujus suppositionis possibilitate, docet Suarezius impossibilem esse multitudinem etiam per accidens infinitam generantium in tempore. Si enim supponantur generationes cum successione temporali peractae, quamvis primus homo supponatur ab aeterno existens, secundus erit in tempore, nec potest dari successio temporanea infinita. « Ab illo homine, inquit Suarezius (1), quem finginus » ab aeterno a Deo productum, non potuit alius homo ab » aeterno generari; debuit ergo necessario generari in tem- » pore, et consequenter successio hominum non potest esse » infinita, cum in tempore coeperint multiplicari. » Quod probat ex eo quod omnis successio temporalis tempus anterius et posterius supponat, nec possit secundus homo esse tempore infinito junior quam primus; unde generationes *quales existunt* non possunt esse nisi in tempore, et repugnant sive generationes hominum similes generationibus nostris numero infinitas, sive revolutiones coelorum numero infinitas fuisse, proindeque Suarezius negat contra Aristotelem motum caeli posse dari aeternum (2).

Nihilominus, si eidem Suarezio credatur, et his admisis, non evidenter repugnat sive mundum, sive coelos, sive genus humanum esse aeterna. Repugnat quidem mundum potuisse *ab aeterno mutatum* existere; sed non inde repugnat creatura aliqua *immutabilis, ab aeterno* existens; nec etiam evidenter repugnat creaturas *nunc* motas ab aeterno *quoad materiam et substantiam* existere, quamvis necessarium sit eorum *motum* in tempore incepisse. « Non potest, ut ait (3), » evidenter et absolute demonstrari nullam rem mundi sive » spiritualem sive corpoream, sive corruptibilem, sive incor- » ruptibilem esse aeternam. Hoc late tractavi... ostendendo

(1) Suarezius, *Metaphysic.*, Disp. XXIX, sect. I, n. 37; — cfr. *de opere sex dierum*, lib. I, cap. II, n. 14.

(2) Suarez., *de opere sex dierum, ibid.*, n. 15 et 16; — et *Metaphysic.*, Disp. XX, sect. VI, n. 15 et 16.

(3) Suar., *de opere sex dierum*, lib. I, cap. II, n. 21; — cfr. *Metaphys.*, Disp. XX, sect. VI, n. 14, et seq.

» non repugnare *res permanentes* ab aeterno creari et per » aeternitatem conservari *sine ulla mutatione*, quamdiu » Deus illas ita conservare voluerit; » sed « ex suppositione » quod res corruptibilis sit creata ab aeterno, necessario se- » quitur, *ut corrumpi non possit* per aliquam durationem in- » finitam; imo neque annihilari, quia repugnat rationi » aeternitatis, omnis talis mutatio, ut probatum est. » Unde patet Scholasticos non negare evidenter impossibilem esse aeternitatem mundi, *qualiter est* existentis; sed tantum aeternitatem alterius mundi mundo nostro non similis, vel nostri mundi in alio statu existentis.

Haec est non tantum Suarezii, sed et ipsius Divi Thomae mens, quamvis minus explicita. In articulo enim *summae*, ubi demonstrat novitatem mundi non esse evidenter demonstrabilem, respondens objectioni qua probatur homines non potuisse generari per aeternitatem, affirmat non illos qui tenent *talem* creaturam non posse esse talem ab aeterno, (unde implicite concedit homines se modo praesenti generantes non posse ab aeterno se generare), sed tantum illos qui evidentiam novitatis *cujuslibet* creaturae demonstrant, a se in hoc articulo impugnari. « Nos, inquit (1), intendimus *universaliter*, an *aliqua* creatura fuerit ab aeterno. »

Suam pariter mentem aperit D. Thomas, dum contendit Divum Augustinum secum sentire et tenere mundi aeternitatem non posse sola ratione certo demonstrari falsam, et auctoritate episcopi hipponensis thesim suam fulcire conatur. « In hoc, inquit Doctor Angelicus (2), quod dicitur aliquid » factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellec- » tus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua repugnantia, » mirum est quomodo Augustinus eam non vidit, quia haec » efficacissima via esset, ad improbandum aeternitatem » mundi (in 11 et 12 *de Civitate Dei*). Hanc autem unde om- » nino praetermittit? Quinino innuere videtur quod non sit » ibi repugnantia intellectuum... » Porro in capitibus quibus

(1) D. Thomas, *sum th.*, p. q. XLVI, art. 2, ad VIII.
(2) D. Thomas, *Opuscul. XXVII, de Æternitate mundi.*

tanquam sibi non contrariis alludit Doctor Angelicus, ad mentem ipsius intelligendam, observari oportet Divum Augustinum non tantum ope argumentorum ex revelatione petitorum, sed etiam ope argumentorum ex ratione, speciatim ex impossibilitate numeri animarum superstitum actu existentium infiniti, contra Platonicos demonstrare mundum nostrum non esse aeternum. Non posset ergo auctoritatem Augustini ut sibi faventem invocare, si ipse Doctor Angelicus contenderet mundum, qualis est et cum mutationibus suis, posse ab aeterno existere ; ergo contendit tantum posse forsan dari aliquam creaturam a creaturis existentibus et mutabilibus diversam, quam contingenter aeternam esse non evidenter repugnaret; nec modus quo suam thesim ponit aliud supponit.

Imo D. Thomas in nonnullis locis, saltem ut mihi videtur, repugnantiam aeternitatis creaturarum, quae in sua substantia mutarentur, aperte propugnat. Agens enim de *primo coelo*, quod in systemate peripatetico veterum, habebatur pro prima creatura mota, caeteras creaturas moventi, et cujus motus ab Aristotele tenebatur *aeternus*, Angelicus ait (1) : « Quia igitur supponimus, quod motus sit sempiternus, » oportet quod illud quod primo movetur, sempiterne mo- » veatur et per ipsum moveantur alia... Et si oportet quod » *sempiterne* moveatur, *necesse est* quod non contingat *aliter* » *et aliter* ipsum se habere, sed ut sit semper in *eadem dis-* » *positione secundum substantiam.* » Unde concludit nullam in ente quod supponitur aeternum, posse dari mutationem, nec secundum *substantiam*, nec secundum *quantitatem*, nec secundum *qualitatem*, sed forsan tantum secundum locum, ex mutatione scilicet relationis *extrinsecae* cum aliis entibus. Qua doctrina probat Doctor Angelicus a se non admitti possibilitatem aeternitatis mundi qui sive quoad substan-

(1) D. Thomas, *in XII Metaphysic.*, lect. VII, tex com. 37; Edit. Antuerpiae ; qui texus a cod. parmensi et editione recenti Lud. Vives, in lect. V ponitur.

tiam, sive quoad quantitatem et qualitatem mutaretur, sicut mutatur noster mundus.

168. Unde concludendum videtur Scholasticos tenentes aeternitatem mundi non evidenter demonstrari falsam, hodiernis repugnantiam mundi aeterni admittentibus non contradicere. Hodierni enim contendunt mundum, qualis nunc existit cum creaturis mobilibus et hominibus sibi succedentibus, non posse esse ab aeterno creatum, quod nec Divus Thomas, nec Suarezius, imo forsan nec Cartesius negant; Divus Thomas autem et Thomistae contendunt non evidenter repugnare aliquam creaturam in tali statu dari, quae aeterno creari potuisset; quam quaestionem hodierni saltem sic positam negligunt et proinde non solvunt.

Fateor quidem rationes ab ipsis adductas esse contra possibilitatem omnis creationis ab aeterno, sed ipsorum rationiones pro casu mundi immobilis probabiles quidem sunt, ut concedit Suarezius, at non evidentes. Unde iterum et sub hoc respectu mens hodiernorum a mente veterum non videtur differre; siquidem hodierni negant possibilitatem aeternitatis mundi ex rationibus quas respectu mundi nostri mobilis evidentes declarant, sed quas respectu mundi immobilis forsan pro probabilibus tantum haberent; quod veteres admittunt, negantes tantum evidentiam et certitudinem argumentorum pro casu talis mundi; in his ergo assertionibus nulla daretur contradictio.

Etsi autem non possent inter se omnino conciliari, ex dictis intelligitur qua ratione Scholastici ad demonstrandam existentiam Creatoris per existentiam mundi, argumentum suum desumunt ex necessitate causae primae propter contingentiam mundi, non autem ex impossibilitate mundi aeterni.

169. Quaestio autem est utrum hodierni argumentum, non invitis veterum affirmationibus, sumere possint omnino certum ex impossibilitate aeternitatis mundi, de qua quaestione ut mentem meam breviter aperiam, sub multiplici ratione argumentum considerabo.

Si per mundum intelligitur mundus mobilis, qualis existit,

proindeque cum motu et mutatione, talis mundi aeternitas mihi videtur indubie impossibilis; sed haec impossibilitas est minus clara et evidens quam ipsa Dei existentia ad quam probandam invocatur (1), unde forma veterum hoc argumento non utentium videtur anteponenda.

Si per mumdum vero intelligatur ipsa substantia mundi, abstratione facta a mundi motu et mutationibus, argumentum ex impossibilitate mundi sic intellecti desumptum, non videtur penitus certum. Cum enim evidenter impossibilis non videatur aeternitas mundi immobilis; etsi mundus nunc mutetur, non videtur evidenter repugnare ipsum prius extitisse sine motu et in tali statu ab aeterno creatum fuisse. Hoc revera omnino improbabile est, siquidem, ut notat Suarezius (2), immobilitas pro creaturis nostri mundi est extranaturalis, sed tamen non apparet omnino impossibilis. Unde argumentum ex impossibilitate mundi aeterni desumptum, si seorsim sumatur, non est omnino validum ad stabiliendam Dei existentiam; nihilominus invocari potest ut confirmativum alterius argumenti, et valet ad stabiliendum necessitatem primi motoris, cum, etsi substantia mundi forsan possit esse ab aeterno creata, motus mundi non potest esse ab aeterno.

Argumentum autem ex necessitate causae primae e qua omnia entia contingentia fluant, ex nullo capite concutiendum videtur. Ad ipsum enim stabiliendum non requiritur, ut insinuat Cartesius in loco antea (n. 165) citato, inquisitio de impossibilitate numeri infiniti, nec etiam de aeternitate mundi, sed sufficit argumentatio analoga ei quam in argumento ex motu validam agnovimus et quae ex contingentia substantiarum creatarum concludat ad existentiam Entis a se, quod ipsis existentiam dedit per creationem.

Sub hac tantum forma, saltem quantum scire possum,

(1) Cfr. Suarezium, *Metaph.*, Disp. XXIX, sect. I, n. 6.

(2) Suarez., *Metaphys.*, Disp. XX, sect. VI, n. 17, — et *de opere sex dierum*, lib. I, cap. II, n. 22.

haec demonstratio existentiae Dei olim adducebatur; unde scopus peripateticorum inevidentiam novitatis mundi propugnantium, non poterat esse argumentum ex necessitate hujus novitatis petitum impugnare, quod a nemine adhibebatur. Cum autem in recentioribus temporibus, propter momentum quod scientiae physicae et naturales acquisierunt, impossibilitas aternitatis mundi sic mobilis, et inutilitas temporis aeterni ad omnia phaenomena geologica et cosmologica explicanda feliciter stabilita fuerit, inde probatio existentiae Dei desumpta est, quae nonnullis visa est Scholasticorum assertis concussa. Propterea non inutile duxi hanc quaestionem in hac disquisitione introducere, ut simul pateret quaenam sit vis probativa hujus argumentationis, et sub quo respectu a Scholasticis non admissa fuisset. Stabilire autem nisus sum hanc probationem omnino valere, si ad necessitatem primi motoris et ordinatoris inducendam affertur, sed non valere (si a probatione ex contingentia mundi abstrahatur) ad necessitatem creatoris ex necessitate absoluta novitatis mundi. Concedo tamen validam fore hanc posteriorem probationem, si certo demonstraretur materiam non posse existere nisi cum motu; quod quidem forsan verum est, sed nondum certe demonstratum. Scholasticorum vero asserta, saltem me judice, non alias inducunt contra hanc probationem difficultates.

170. Aliae vero objectiones contra ipsam probationem ex contingentia mundi petitam, a nonnullis Scholasticis adducuntur. Quidam, ut Petrus de Alliaco, negaverunt existentiam Dei, quoquo argumento vere probari; alii autem plures et speciatim Suarezius (1) negant existentiam Dei ex solis argumentis a posteriori, ut sunt argumenta ex necessitate motoris et creatoris, sufficienter stabiliri; sed tenent ad demonstrationem completam instaurandam, adducenda esse argumenta a priori. Per argumenta autem a priori ea intelliguntur, quae non ex creaturis quatenus sunt Dei effectus,

(1) Suar., *Metaphys.*, Disp. XXIX, sect. II et III.

suam causam manifestantibus, sed ex ipsa Dei notione in mentibus nostris existenti procedunt. Quae difficultates a Suarezio potius per modum ludicri certaminis, ut mox patebit, quam per modum seriae impugnationis moventur; cum vero difficultatibus quas Cartesiani contra Scholasticos movent, valde similes sint, breviter ex mente Suarezii exponendae et solvendae mihi visae sunt, ut responsio Cartesianis facienda, et modus ipsorum cum Scholasticis conciliandorum, mediante Suarezio, appareat.

Cum Ens nullum sit Deus, nisi sit unicum et infinitum, tenet Suarezius argumenta a posteriori, existentiam Dei non sufficienter demonstrare, nisi demonstrent hujus Dei unitatem et infinitatem; atqui nisi ipsis argumenta a priori addantur, nec unitatem nec infinitatem Dei demonstrant; ergo non sufficienter valent.

Ex multiplici autem capite stabilit idem theologus his argumentis non legitime demonstrari Dei unitatem, et speciatim ex eo quod ab ordinatione mundi unica, unicus quidem probatur nostri mundi auctor, sed cum plures alii dari possint mundi nobis ignoti et cum nostro forsan non coordinati, plures etiam dari forsan possunt dii similes illi enti quo creatus est noster mundus; quod argumenta a posteriori impossibile non demonstrant. Unde, ad impossibilitatem pluralitatis deorum, et unitatem Dei stabiliendam, proindeque ad existentiam Dei veri probandam, contendit Suarezius adducenda esse argumenta a priori, seu ex notione Dei petita (1); taleque argumentum ipse affert, Dei unitatem ex consideratione divinae aseitatis stabiliens.

Nec ex argumentis a posteriori, judice etiam Suarezio (2), stabilitur infinita Dei perfectio. Ad mundum enim creandum et disponendum, non requiritur virtus infinita, et alius mundus existere posset, nostro perfectior; ergo ut Dei veri et

(1) Suarez., *Metaphys.*, Disp. XX, sect. II, n. 1-4, — et Disp. XXIX, sect. II, n. 25.

(2) Suarez., *ibid.*, Disp. XXX, sect. I, n. 14, 17 et 18.

infiniti existentia vere astruatur, non sufficiunt argumenta a posteriori, ex perfectione simul ac contingentia creaturarum nobis notarum petita; sed requiruntur iterum argumenta a priori ex notione Dei desumpta. Unde Suarezius sumens argumenta Doctoris Angelici, et ab aseitate Dei quae ex consideratione creaturarum nobis manifestatur procedens, probat ens a se seu necessario existens et per se subsistens nullo modo limitari posse, et proinde necessario infinitum esse. Qua probatione a priori tantum persoluta, existimat veram ab ipso peractam esse existentiae Dei demonstrationem.

171. Argumenta a posteriori seu physico - metaphysica, ut quidam aiunt, quasi nec unitatis nec infinitatis Dei demonstrativa non tantum a quibusdam veteribus ut Suarezio, sed etiam et magis serio a multis recentioribus impugnata sunt. Quorum auctorum quidam ipsa rejecerunt eo quod scepticismo indulgerent, ut v. g. Kantius (1), quorum objectiones saepe confutatas iterum refellere ad scopum nostrum non pertinet; alii, etiam inter theologos, eo quod demonstrationibus Cartesianis exclusive adhaerentes, probationes a posteriori a Divo Thoma adductas non admittant (2); alii tandem sive thomisticas, sive cartesianas probationes ut invalidas aeque rejecerunt ex rationibus diversis, inter quos citandus videtur L'Herminier, qui in theologia sua, omnia argumenta, excepta probatione ex necessitate gubernatoris, ut petitione principii laborantia, rejicit. « Illa ratio, inquit » probationem S. Thomae impugnans (3), non est efficax ad » demonstrandam Dei existentiam, quae manifeste supponit » quod in quaestione est; hoc enim est demonstrationis palmare vitium; atqui haec demonstratio ex ente necessario » petita supponit quod in quaestione est; namque ista demonstratio, ut cuilibet legenti patebit, supponit ens necessarium esse Deum, hoc enim non probat S. Thomas qui

(1) Cfr. Cousin, *sur Kant,* 6e lec.
(2) V. g. Maret, *Théodicée,* 8e lec., p. 195.
(3) L'Herminier, *Summa theologica, de Deo.*

» totus est ut ostendat dari aliquod ens necessarium, suppo-
» nens ut rem certissimam et ab omnibus concessam, ens
» illud necessarium esse Deum. *Et hoc omnes*, inquit, *intel-*
» *ligunt Deum.* » Unde concludit L'Herminier hanc probationem a posteriori insufficientem esse, speciatim ad convincendos nonnullos atheos qui concedunt quidem Deum esse necessarium sed negant ipsum esse immaterialem, unicum et perfectum; quod si ab hodierno auctore scriberetur, videretur de nostris pantheistis dictum.

172. Inter hos autem auctores, saltem in quantum argumenta a posteriori Dei infiniti existentiam demonstrare negant, et alios auctores qui, ut Divus Thomas, valorem horum argumentorum ad existentiam Dei probandam propugnant, non est quaestio de doctrina, sed tantum de vocibus.

S. Thomas enim et ejus asseclae his argumentis omnia Dei attributa stabilire non contendunt, sed quaedam tantum speciatim aseitatem, ex quibus semel notis, caeterae Dei perfectiones deducantur, demonstrare intendunt (1). An talis demonstratio sit vera probatio existentiae Dei, quaestio est de verbis. Si per talem demonstrationem in sensu diviso eam intelligas, quae notionem Dei praebet non completam quidem, sed Ipsi soli propriam et ex qua caetera Ejus attributa deducantur, demonstratio a posteriori est demonstratio vera; et in hoc sensu Thomistae tenent hanc demonstrationem valere; non enim existimant ex hac sola probatione infinitatem Dei probari, cum alia argumenta a priori seu ex notione Dei, entis necessarii, ad hanc infinitatem probandam adducant. Quod explicite a Cajetano Divum Thomam commentanti affirmatur. « Circa has rationes in
» communi, inquit (2), advertendum est quod possunt af-
» ferri ad duo : primo ad concludendum illud ens incorpo-
» reum, immateriale, aeternum summum, immutabile, etc.,

(1) Cfr. Zigliara, *Theologia*, lib. I, cap. II, art. 2, n. 3, § 4.
(2) Cajetanus, *in I^am partem summae, q. II, art.* 3.

» quod et quale Deum tenemus esse. Et sic illae rationes ha-
» bent plurimum disputationis... Alio modo afferri possunt
» ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum
» natura quae secundum veritatem sunt propria Deo, non
» curando quomodo aut qualiter sint, et ad hoc intentum hic
» afferuntur, et sunt fere nihil difficultatis habentes. » Unde Divus Thomas et ejus asseclae afferunt probationes a posteriori ut validas, intelligendo per probationes validas, eas quae Dei notionem propriam, sed non perfectam demonstrant. Si vero per probationem validam, ea intelligitur quae probat Dei notionem perfectam et speciatim ejus infinitatem, jam fatendum est probationes a posteriori tantum non sufficere, et sub hoc respectu auctorum quorum objectiones retulimus, observationes admittendae sunt. Suarezius autem clare manifestat probationes Divi Thomae non in alio sensu a se impugnari ; unde ostendit se cum doctore Angelico sentire ; sed quidam dantur auctores qui ipsum Doctorem Angelicum quasi errantem incusant, eo quod ipsorum loquendi modo non utatur.

Quidquid sit de loquendi modo eligendo, difficultas quoad doctrinam solvitur et tenendum est demonstrationes a posteriori per se solas valide probare existentiam Dei, si existentia Dei sumatur in sensu diviso, existentiamque Dei ex quibusdam tantum attributis noti intelligendo ; sed easdem demonstrationes ad existentiam Dei stabiliendam invalidas esse, si existentia Dei sumatur in sensu composito, existentiamque Dei quatenus infiniti et unici intelligendo.

Unde si scopus meus esset attributa Dei et ejus existentiam stabilire, locus esset demonstrandi Deum esse infinitum et infinitis insigniri attributis ac perfectionibus ; cum autem haec demonstratio non sit scopus praesentis dissertationis, nec circa modum hujus demonstrationis stabiliendae et ejus valorem, multae apud nos moveantur controversiae, mihi liceat horum argumentorum crisim non instituere.

173. Nihilominus non omittenda est difficultas maxima sive ipsum argumentum a posteriori, quo existentia Dei quatenus entis necessarii stabilitur, sive etiam et consequen-

ter argumentationes ad cætera Dei attributa ex ejus aseitate semel nota deducenda, a Scholasticis adhibitas, impugnans. Nonnulli enim contendunt nec aseitatem Dei ex rebus creatis posse demonstrari, nisi jam hic Deus cognoscatur ut infinitus; nec etiam ex sola Dei aseitate posse ejus infinitatem concludi, si ignoraretur. « Causam primam esse unam et in» finitam ex sola notione causae primae demonstrari nequit, » ait Ubaghs (1), nisi jam anteponas eam esse perfectam seu » imperfectam, quae vera petitio principii est. » Haec assertio a plerisque innatismi, traditionalismi et ontologismi fautoribus vel admittitur vel admittenda videtur; unde ipsi tenent viam per argumenta a posteriori incipientem derelinquendam esse ut illegitimam, et aliam viam ex notione Dei infiniti procedentem esse solam eligendam.

Ipsorum autem mentem in articulo sequenti scrutabimur, et concludemus ipsorum aggressiones omnino invalidas esse, vel ex eo quod errent in sua doctrina, vel, si in doctrina non errent, ex eo quod Scholasticos non intelligant; et determinabimus quaenam alterutrius demonstrationis, utrum scilicet demonstratio a posteriori, an demonstratio a priori alteram praesupponat (n. 199).

ARTICULUS IV.

DE ARGUMENTO A POSTERIORI SIMUL AC A PRIORI, QUO EX IDEA DEI NOBIS DATA, EJUSDEM DEI EXISTENTIA COGNOSCITUR.

174. In capite secundo hujus dissertationis determinare conatus sum, quomodo idea Dei infiniti nobis detur. Ex hac autem idea argumenta diversa petita sunt, ad existentiam

(1) Ubaghs, *Theodicea*, n. 148-151.

Dei stabiliendam. Quae argumenta a nonnullis argumenta a priori, ab aliis argumenta a simultaneo vocata, mihi propter modum quo controversias circa ipsorum valorem motas solvam, argumenta a posteriori simul ac a priori nominanda videntur (n. 170). Ipsa enim Dei idea, quatenus contingenter existit, argumentum a posteriori, seu ex operibus Dei petitum, praebet, ad existentiam Dei, prout est causa prima, stabiliendam; quatenus vero est manifestatio perfectionum divinarum plus minusve explicita, medium a priori seu ex Dei notione exhibet, ad ejusdem Dei infinitatem concludendam.

De valore argumentorum ex idea infiniti procedentium, acriter controvertitur; ut autem controversiae puncta determinentur et etiam ut argumentorum valor accurate pensetur, necessarium est varia argumenta quae ex idea hac desumuntur, inter se distingui. Tria autem praecipua argumenta quae forsan ad unum vel saltem ad duo reducenda invenientur, a Cartesio traduntur, quae successive et seorsim in tribus paragraphis expendam.

Primum argumentum quod a Cartesio secundum ponitur, ex *contingentia mentis cogitantis* infinitum, concludit existentiam Entis a se et infiniti, quod est auctor hujus substantiae.

Secundum argumentum ponit *auctorem infinitum ideae infiniti.*

Tertium argumentum quod *Anselmianum* dicitur, demonstrat *ideam infiniti objectivam* implicare necessario infiniti existentiam.

Quae argumenta, sive quatenus existentiam Dei, sive quatenus ejusdem Dei infinitatem demonstrantia, admittam, ostendendo ipsa recte intellecta a Scholasticis sicut et a Cartesianis recipi.

§ I.

PRIMUM ARGUMENTUM AB EXISTENTIA MENTIS INFINITUM CONTINGENTER COGITANTIS, EXISTENTIAM, ASEITATEM ET INFINITATEM EJUS AUCTORIS CONCLUDENS.

175. Cartesius in sua *tertia meditatione* post diversas considerationes, quibus mentem nec necessariam, nec aeternam, nec infinitam esse stabilit, concludit ipsam habere auctorem existentem, qui est ens a se et infinitum. Cum in me non adsit ratio existentiae meae, « ex hoc ipso ait (1), eviden-» tissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere. » Forte vero illud ens non est Deus, sumque vel a parentibus » productus, vel a quibuslibet aliis causis Deo minus perfec-» tis. Imo, ut jam ante dixi, perspicuum est tantumdem ad » minimum esse debere in causa quantum est in affectu. Et » idcirco, cum sim res cogitans, ideamque quamdam Dei in » me habens, qualiscumque tandem mei causa assignetur, » illam etiam esse rem cogitantem et omnium perfectio-» num quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est; potest-» que de illa rursus quaeri an sit a se vel ab alia; nam si a » se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cum » vim habeat per se existendi, habet procul dubio etiam vim » possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se » habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio. Si autem » sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeritur an » sit a se vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam de-» veniatur quae erit Deus. Satis enim apertum est nullum » hic dari posse progressum in infinitum. » Quod Cartesii argumentum omnino validum videtur sive ad existentiam Dei ut entis a se, sive ad ejus infinitatem stabiliendam.

Legitime *existentia* Dei a se existentis ex contingentia mentis humanae concluditur, siquidem non debilius est

(1) Cartesius, *Tertia Meditatione.*

argumentum ex contingentia mentis humanae, quam argumenta ex contingentia caeterarum creaturarum petita (1), et probatio haec similis est argumentis Scholasticorum.

Legitime etiam in hoc argumento Dei jam ut existentis noti, *infinitas* concluditur. Scholastici enim infinitatem Dei ex ejus aseitate quae omnem in Deo limitationem et dependentiam excludit demonstrant, Cartesius vero in nostro argumento eadem probatione utitur, quam alia probatione non dedignanda confirmat. Quoquo modo mens humana ideam infiniti acceperit, certum est hanc ideam esse in mente humana perfectionem; non minus indubium est in prima causa mentis humanae omnes esse perfectiones quas mens humana habet, vel quarum habendarum capax constituta est. Ergo Ens a se quod est Creator noster hanc ideam infiniti habet. Cum autem nil in eo sit nisi necessarium, nec ab alio ente pendere possit, nec quid accipere, seu « *cum vim habeat* » *per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi* » *actu omnes perfectiones quarum ideam habet.* » Ergo est infinitus. Quae conclusio non tantum valida est, sed etiam conformis menti sive Doctoris Angelici (2) qui in *summa contra Gentiles* ex eo quod mens nostra est intelligens, concludit ejus auctorem esse intelligentem (3), et ex eo quod noscimus infinitum, concludit ens infinitum existere (4) (n. 197), sive omnium veterum Patrum (5) asserentium Deum non posse melius cognosci, quam ex ipsius animae humanae cognitione. Unicus audiatur pro caeteris S. Bernardus (6) : « Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum » est animus rationalis inveniens seipsum. Si enim invisibilia » Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ubi

(1) Cfr. Divum Thomam, *sum. th.*, I p,, q. LXXIX, art. 4.
(2) D. Thomas, *sum. th.*, I p., q. XCIII, art. 1, 2 et 6.
(3) I *Cont. Gent.*, cap. XLIV, n. 8.
(4) I *Cont. Gent.*, cap. XLIII, n. 5.
(5) V. Franzelin, *de Deo*, Th. VI, 5°, p. 100 et seq.; — vel Thomassinum, *de Deo*, lib. I, cap. VIII et XVII.
(6) S. Bernard., *de domo interiori*, cap. VI, — ap. Migne, tom. CLXXXIV, col. 513.

» quaeso quam in ejus imaginis cognitione, ejus vestigia » expressius impressa reperiuntur? Tergat ergo speculum » suum, mundet speculum suum, quisquis sitit videre Deum » suum. »

§ II.

SECUNDUM ARGUMENTUM EX IDEA INFINITI, CONCLUDENS EXISTENTIAM ENTIS INFINITI QUOD EST HUJUS IDEAE CAUSA PRODUCTRIX.

176. In hoc paragrapho, postquam hanc secundam argumentationem Cartesii, propriis ipsius verbis exposuero, ipsam cum aequivalentibus Scholasticorum terminis explicare conabor, ut ejus crisis accuratius dein instituatur.

Cartesius probare intendit ideam infiniti non posse existere, nisi in mentem nostram ab Ente infinito posita fuerit. « Quatenus ideae, inquit (1), cogitandi quidam modi tantum » sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem; sed » quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet » easdem esse ab invicem valde diversas. » Postquam notavit ideam esse vel de rebus variis finitis, vel de infinito, addit : « Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam » contineat, potius quam aliam, hoc profecto habere debet » ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum reali- » tatis formalis, quantum ipsa continet objectivae, si enim » ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus » causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imper- » fectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intel- » lectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec » proinde a nihilo esse potest. Nec etiam debes suspicari, » cum realitas quam considero in meis ideis sit tantum » objectiva, non opus esse ut eadem realitas sit formaliter in » causis istarum idearum, sed sufficere, si sit in eis etiam

(2) Cartesius, *Tertia Meditatione.*

» objective; nam quemadmodum iste modus essendi objec-
» tivus, competit ideis ex ipsarum natura, ita modus
» essendi formalis competit idearum causis saltem *primis et*
» *praecipuis* ex earum natura, et quamvis forte una idea ex
» alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infini-
» tum, sed tandem ad *aliquam primam debet deveniri,* cujus
» causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter
» contineatur quae est in idea tantum objective; adeo ut
» lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse, ve-
» luti quasdam imagines, quae possunt quidem facile defi-
» cere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non
» autem quicquam majus aut perfectius continere. » Deinde postquam varias enumeravit ideas v. g. substantiae et finiti, quae nihil ipso ente cogitante perfectius exhibent, et quae proinde ab ipsius idea saltem aequantur, devenit Cartesius ad ideam Dei. « Itaque sola restat idea Dei in qua conside-
» randum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit
» proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quamdam
» infinitam, independentem, summe intelligentem, summe
» potentem et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid
» aliud exstat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane
» omnia talia sunt ut quo diligentius attendo, tanto minus a
» me sola profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedic-
» tis Deum necessario existere est concludendum; nam
» quamvis substantiae quidem idea in me sit, ex hoc ipso
» quod sim substantia; non tamen idcirco esset idea substan-
» tiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia,
» quae revera esset infinita procederet. » Deinde evolvit mentem suam cum terminis suo systemati propriis, ostendendo ideam infiniti non posse a solis rebus finitis, et ex virtute mere finita generari.

177. Si abstrahatur a modo loquendi Cartesii circa ideae infiniti originem, haec est ejus argumentatio : Existentia ideae cujuslibet supponit existentiam causae objectum ideae sive aequantis sive superantis. Ergo existentia ideae infiniti supponit Entis infiniti existentiam. Sed antequam hujus argumenti crisis instituatur, necesse est ut thesibus antea

de mente Cartesianorum positis attendendo, et verbis in systemate scholastico intelligibilibus utendo, hujus argumenti sensum inquiram, et determinem 1° quid per ideam infiniti Cartesius hic intendat, 2° ex quali hujus ideae elemento fundamentum sumat ad existentiam Dei stabiliendam, 3° qualem causam, per causam hujus ideae productricem, intelligat. Circa haec tria puncta, tres erunt observationes, quibus absolutis, sensus argumento tribuendus, quantum fieri potest, indicabitur.

I. Per *ideam infiniti* Cartesius intelligit sive ideam reflexam et actualem, sive ideam directam et innatam. Per ideam autem directam et innatam, ipse nihil aliud intendit, ut dixi (n. 86 et 101), nisi facultatem hujus ideae acquirendae, simul cum dispositione et appetitu quibus ad ipsam acquirendam tendit. Speciatim autem in argumento quod pensamus, se per ideam infiniti facultates infiniti cognoscendi semel agnitas intendere, et ex his ad existentiam Dei infiniti concludendam procedere, ipse Cartesius manifestat his quas affert ad objecta responsionibus. Sic enim adversantes, suumque argumentum impugnantes alloquitur (1) : « Cum dicitis in nobis » ipsis sufficiens reperiri fundamentum ad ideam Dei for- » mandam, nihil a mea opinione diversum affertis; ipse enim » expresse dixi ad finem *tertiae meditationis*, hanc ideam » mihi esse innatam, sive non aliunde quam a me ipso mihi » advenire. Concedo etiam ipsam posse formari, *licet ens* » *summum existere nesciremus* : sed non si revera non exis- » teret; nam contra monui *omnem vim argumenti in eo esse* » *quod fieri non possit, ut facultas ideam istam formandi in* » *me sit, nisi a Deo sim creatus.* » Ad quem textum alius conferri potest non minus explicitus, postea (n. 179) simul cum textu hic adducto iterum invocandus. Unde Cartesius per ideam infiniti a quo procedit, intelligit facultatem concipiendi infinitum.

Per ideam autem actualem et reflexam, ut etiam demons-

(1) Cartesius, *Responsiones ad 2as objectiones*, 2°.

tratum est (n. 85 et 101), idem Cartesius intelligit quod Scholastici idealem cognitionem vocant. Hanc autem ideam actualem concedit non posse nisi ope cognitionis sensibilium et variarum intellectus operationum acquiri; sed affirmat simul, ut postea dicetur (n. 179), nullum objectum actualiter cognosci, nisi existat causa objectiva sive immediata sive mediata, quae totam perfectionem objecti intellecti et artificiati contineat.

178. II. Secunda observatio est Cartesium, dum ex idea Dei proficiscitur ad ejusdem Dei existentiam probandam, non sumere pro principio suae argumentationis, ut saepius ipsi objicitur, ens omni existentia carens et quod objective sit mere ideale (n. 193). Dei enim idea potest quidem dici ens rationis; sed, ut observat idem Cartesius (1), « hoc non eo » sensu verum est, quod per *ens rationis* intelligitur id *quod* » *non est*, sed eo tantum quo omnis operatio intellectus, ens » rationis, hoc est *ens a ratione profectum.* » Aliquid enim reale est facultas intelligendi et appetendi infinitum, quam vocat ideam infiniti innatam, nec aliquid minus reale est, modificatio intellectus infiniti repraesentativa (n. 83), quam vocat ideam Dei reflexam et actualem.

179. III. Tertia observatio versatur circa modum quo, ex Cartesio, Deus invenitur causa ideae infiniti. Circa quod punctum Cartesius non nisi confuse mentem suam aperit, nec nisi confuse aperire potest, eo quod inter ideam infiniti innatam et reflexam, seu inter facultatem et actum intelligendi infiniti non sufficienter distinxerit (n. 142). Quaestio est ergo utrum Cartesius per causam quae ideam infiniti in nobis ponit, Deum intelligat, quatenus hic Deus facultatum nostrarum intellectualium causa est, an quatenus est causa ipsius ideae infiniti ex variis modis quos antea (n. 141), indicavi. Quamvis hoc punctum non elucidaverit Cartesius, ex suo loquendi modo manifestare videtur se intelligere per causam ideae nostrae, sive causam facultatum et actuum productri-

(1) Cartesius, *ibid.*

cem et conservatricem (n. 133 et 140), sive ipsarum causam objectivam (n. 141), sive ipsarum causam finalem (n. 142); et revera his omnibus modis Deus est causa ideae infiniti.

Quandoque enim Cartesius de nostro argumento mentem suam explicans, contendit Deum esse auctorem ideae infiniti, quatenus est creator et conservator intellectus et voluntatis nostrae, quod patet speciatim ex textu modo (n. 177) allato, ubi declarat « totam vim argumenti in eo esse ut fieri non » possit, quod *facultas* ideam istam formandi in me sit, nisi » a Deo *sim creatus* », et etiam ex modo quo objectionibus, quibus valor sui argumenti in *programmate belgico* concutiebatur, respondens, suam probationem sic interpretatur (1) : « Aliud argumentum quo demonstravi Deum esse, ex eo » desumpsi, quod evidenter probaverim, nos non habituros » fuisse *facultatem* ad omnes eas perfectiones, quas in Deo » cognoscimus, intelligendas, nisi verum esset Deum exis- » tere, *nosque ab illo esse creatos.* »

Quandoque econtra idem Cartesius supponit Deum esse auctorem ideae infiniti non tantum quatenus causam facultatis creatricem, sed etiam quatenus ejus objectum. Cum enim ipsi objiceretur (2), quod infinitum quatenus cognitum, « quia solum concipitur et actu non est, concipi quidem at » causari minime potest, » respondet infinitum quidem non causari ab intellectu cognoscenti, nec causa indigere ut extra intellectum existat (n. 83) ; « sed, ut addit (3), indiget causa » ut concipiatur et de hac sola quaestio est. Ita si quis habeat » in intellectu ideam alicujus machinae summo artificio » excogitatae, merito profecto quaeri potest, quaenam ejus » ideae est causa ; neque satisfaciet si quis dicat illam extra » intellectum nihil esse, nec proinde posse causari, sed tan- » tum concipi ; nihil enim aliud hic quaeritur quam quae sit » causa quare concipiatur. » Postquam autem notavit intellectum esse quidem causam subjectivam et elicitivam non

(1) Cartesius, *Notae in programma Belgicum,* ad art. 15.
(2) *Primae objectiones.*
(3) Cartesius, *Respons. ad* 1^as^ *objectiones.*

autem causam objectivam hujus ideae prosequitur : « Est-» que idem respectu hujus (ideae), artificium objectivum, » quod respectu ideae Dei *realitas objectiva*. Et quidem hujus » artificii *causa varia* potest assignari; vel enim est realis » aliqua talis machina prius visa, ad cujus similitudinem » idea ista formata est, vel magna mechanicae scientia quae » est in illo intellectu, vel forte magna ingenii subtilitas » cujus ope, etiam sine praevia scientia, potuit illam inve-» nire. Notandumque omne artificium quod in idea illa est » tantum objective, necessario esse debere in ejus causa, » *qualiscumque tandem illa sit*, vel formaliter vel eminenter, » et idem etiam de realitate objectiva quae est in idea Dei » esse putandum. In quonam vero haec ita erit nisi in Deo » realiter existente. » Ergo per causam ideae infiniti quam existere contendit Cartesius, intelligit etiam causam ideae objectivam ; cum autem non admittat, sicut Ontologistae admiserunt, Deum esse objectum intellectus nostri immediatum, assentit enim Divo Thomae neganti Deum esse per se notum (1), probare intendit Deum esse ideae nostrae infiniti causam objectivam mediatam (n. 141).

Tandem cum nihilominus affirmet (2) « priorem quodam-» modo in ipso esse infiniti quam finiti ideam » quod ex dictis (n. 101), non est verum, nisi respiciantur tendentiae facultatum nostrarum ad suum finem, admittendum est insuper ipsum, cum Deum intendat, quatenus est causa prioritatem ideae infiniti adducens, intendere Deum quatenus est causa finalis.

Ex quibus assertionibus circa mentem Cartesii in nostro argumento haec concludere licet :

1° Ipsum per ideam infiniti intelligit tum *facultates* infinitum intelligentes et appetentes, tum *actum* harum facultatum.

2° Ab existentia harum facultatum et actu earum con-

(1) Cartesius, *ibid.*, paulo ante finem.
(2) *Tertia meditatione.*

cludit existentiam Dei qui est ipsorum causa infinita, nullum modum specialem quo causa est, distincte intendens, nec etiam excludens; unde suo argumento existentiam Dei stabilit, vel quatenus Deus est causa facultatum existentium creatrix et conservatrix, vel quatenus est ipsarum objectum sive mediatum pro intellectu, sive immediatum pro voluntate, sive quatenus est causa finalis ad quam facultates et eorum actus ordinantur et tendunt.

180. Cum autem ex hac analysi varia Cartesiani argumenti elementa distinguantur, jam possumus hujus argumenti sive sub variis quos implicat respectibus considerati, sive prout a Cartesio sine respectuum distinctione traditur sumpti, crisim instituere et valorem pensare. Quod in quatuor thesibus successive ponendis et probandis fiet.

I. Th. *Ex idea infiniti quae acquiritur vel acquiri potest, legitime concluditur existentia Dei infiniti, qui est causa nostrarum facultatum creatrix et conservatrix.*

Thesis sic posita non differt ab ea quam in primo argumento proposito veram esse demonstravi (n. 175). Namque existentia facultatum nostrarum probat existentiam Entis a se et necessarii, ex nostra enim capacitate cogitandi infinitum, concludimus hoc Ens a se esse etiam capax cogitandi infinitum; cumque sit ens a se, nec possit esse capax cogitandi infinitum, quin sit ipsum infinitum, legitime stabilimus ipsum existere infinitum.

Ut autem capacitate qua Creator noster insignitur cogitandi infinitum, ejus realis infinitas astruatur, necesse est ejus aseitatem cognosci; nec argumentum validum esset, nisi ex contingentia facultatum nostrarum, probaretur aseitas causae primae, simul ac ex capacitate nostra infinitum cogitandi, probatur ejus infinitas. Unde Cartesius in argumento secundo quod attuli, introducit considerationem aseitatis causae primae.

181. II Th. *Ex capacitate qua creaturae finitae insigniuntur menti manifestandi ideam infiniti, non illegitime concluditur existentia Entis infiniti, quod est hujus capacitatis causa motrix.*

Ut mens nostra ad infinitum cognoscendum et appetendum determinetur, requiruntur aliqua objecta finita, quibus appetitus et etiam intellectus noster moveantur. Imo haec objecta finita non appetuntur nec cognoscuntur, nisi virtute Dei infiniti qui omnis appetibilitatis (n. 30-32) et omnis cognoscibilitatis (n. 140) est fons et ratio ultima; unde vocatur summum bonum et lumen intelligibile. Hoc autem posito, idem omnino argumentum ex objectiva appetibilitate et cognoscibilitate rerum, ac ex subjectiva vi appetitiva et vi cognoscitiva facultatum nostrarum deduci posse videtur, ad existentiam Dei infiniti stabiliendam. Ex contingentia enim virtutis qua objecta pollent appetitum et intellectum nostrum movendi, concludi potest existentia motoris immobilis et a se existentis, qui ipsa movet seu ipsis hanc virtutem praebet; et ex capacitate qua insigniuntur amorem infiniti et ejus cognitionem in nobis movendi, deduci licet hunc primum motorem infiniti manifestandi capacem esse, proindeque esse infinitum.

Cum tamen capacitas qua pollent objecta particularia intellectum movendi ad suprasensibilia cognoscenda, non sit in his objectis nisi *potentia obedientialis* (n. 140, *Nota*), cumque, uti antea fuse ostendi (n. 61), ab existentia potentiae obedientalis in *actu primo* et sigillatim consideratae, illegitime existentia objecti hujus potentiae obedientialis concludatur; capacitas qua objecta particularia pollent, ideam infiniti in nobis suscitandi, non potest pro fundamento nostri argumenti sumi, nisi haec capacitas in *actu secundo* quo ideam infiniti in intellectu suscitat, consideretur.

Praeterea cum notio infiniti in mente non generetur, nisi eo quod ens infinitum cujus entia finita sunt imago analogica, sit finis noster (n. 87); argumentum quo existentia entis infiniti ex capacitate qua objecta pollent notionem infiniti in nobis suscitandi, concludimus, non differt ab argumento quod in sequenti thesi ex eo petemus, quod Ens infinitum est finis noster. Cum autem alterutrum argumentum ab altero non differat, nisi quoad respectum observatum, idem est utriusque argumenti valor.

Caeterum Cartesius qui totalem fontem ideae infiniti in mente ponere videtur, quamvis in ipsa generanda, ex dictis, partem objectis externis tribuat (n. 99 et 112), ne alludit quidem argumentandi modo, in praesenti thesi adumbrato.

182. III Th. *Ex cognitione infiniti et ex facultate infiniti cogitandi, legitime concluditur existentiaEntis infiniti, quod est hujus cognitionis et harum facultatum causa finalis et objectiva.*

Ut jam in primo hujus dissertationis capite ad alium scopum stabilivi (n. 32), ex eo quod infinitum appetimus et cognoscimus, capaces sumus infiniti appetendi et cognoscendi; ex eo autem quod capaces sumus infiniti appetendi et cognoscendi, legitime deducitur infiniti cognitionem esse finem nostrum; et tandem ex eo quod cognitio infiniti sit finis noster, sequitur finem nostrum non posse attingi nisi infinitum existat, vel nisi existant entia quae ipsum producere valeant; siquidem quod nec existit, nec ab existentibus producere potest, nullo modo attingi potest. Si vero finis meus attingi nequit, nec existere potest, existentia mea sine ratione finali est. Hoc autem posito sic rationari licet:

Vel facultates meae existunt sine ratione finali, vel ens infinitum est actione alterius entis existentis producibile, vel ens infinitum existit;

Atqui facultates meae non existunt sine ratione finali, nec ens infinitum est actione alterius entis existentis producibile;

Ergo ens infinitum existit.

Major argumenti ex dictis patet, cum facultas mea infiniti cognoscendi sit sine ratione finali, nisi infinitum quod est ejus objectum existat, vel existentium actione producibile sit.

Minor ergo sola restat quoad singulas partes probanda. Porro patet existentiam facultatum mearum non esse sine ratione sufficienti. Sicut enim existentia mea contingens non potest sine causa efficienti explicari; similiter dispositio facultatum mearum ad determinatum finem, non potest explicari, nisi hic finis concursu entium existentium attingi

possit, namque, ut affirmat effatum, *nil fit in vanum* (n. 9).

Non minus evidenter patet ens infinitum non esse ab alio ente existenti producibile. Eo ipso enim quod produceretur, jam non esset infinitum, sed creatum et contingens. Ergo ens infinitum quod est causa finalis facultatum mearum existit.

Si autem est causa finalis, est etiam causa objectiva actuum quibus cognoscitur ; eo sensu scilicet quod facultas agendo, suum objectum assequitur. Non autem inde concludas Ens infinitum esse cognitionum nostrarum causam objectivam immediatam; mediis enim uti potest ad facultates nostras movendas, sed haec media facultatem non movent nisi virtute ab hoc objecto accepta (n. 141, 180 et 181).

Hoc argumentum breviter exposui (cfr. n. 186), eo quod ejus crisis in paragrapho sequenti fuse instituetur ; hic autem, praesuppositis responsionibus ad objectiones quae afferentur, et demonstrationibus quibus stabilietur ipsum recte intellectum a Scholasticis admitti, affirmare liceat hoc argumentum mihi videri omnino validum ad existentiam Dei infiniti stabiliendam.

183. IV Th. *Argumentam ex conceptione ideae infiniti, concludens existentiam Dei infiniti quod est hujus ideae causa, si recte intelligatur, legitimam constituit demonstrationem.*

Hoc enim argumentum quod secundum inter argumenta Cartesii pensamus, sic verti potest : Repugnat dari ideam infiniti, nisi detur facultas cognoscendi infinitum, deturque finis realis hujus facultatis ; porro non potest dari facultas cognoscendi infinitum, quin ipsa producatur ab Ente infinito existenti, nec dari finis realis hujus facultatis, nisi existat Ens infinitum. Ergo non potest dari idea infiniti quin existat Ens infinitum, quod sit facultatum nostrarum intellectualium *causa efficiens*, et *finis ultimus ;* porro datur idea infiniti ; ergo existit Ens infinitum.

Quod argumentum omnino validum apparet, cum caetera implicet argumenta quorum in praecedentibus thesibus (180 et 182) legitimitatem vindicavi; praeterea hoc argumentum est argumento Cartesii conforme, ut ex explicationibus

allatis (n. 179) patet, et confirmatur verbis ipsius Cartesii, qui hoc argumentum quasi *causam productricem* et *causam finalem* infinitam facultatum nostrarum inducens, sic interpretatur (1) : « Argumentum quo demonstravi Deum esse, ex eo » desumpsi quod evidenter probaverim nos non habituros » fuisse *facultatem* ad omnes eas perfectiones, quas in Deo » cognoscimus intelligendas, nisi *verum esset Deum existere*, » nosque ab illo esse *creatos*. » Valet ergo secundum argumentum cartesianum ex idea infiniti petitum.

§ III.

TERTIUM ARGUMENTUM SEU ARGUMENTUM ANSELMIANUM, DEMONSTRANS IDEAM INFINITI IMPLICARE ENTIS INFINITI EXISTENTIAM.

184. Priusquam hoc argumentum, sub nomine argumenti Sancti Anselmi in Scholis famosum, examini subjiciatur, liceat illud referre sub triplici forma qua a S. Anselmo, a Cartesio et tandem a Leibnitzio traditur. « Credimus... Deum » esse aliquid quo nihil majus cogitari potest, inquit S. An- » selmus (2)... Convincitur insipiens esse vel in intellectu » aliquid quo nihil majus cogitari potest ; quia hoc cum au- » dit, intelligit ; et quidquid intelligitur, in intellectu est. *Et* » *certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intel-* » *lectu solo*. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari » esse et in re : quod majus est. Si ergo, id quo majus cogi- » tari non potest, est in solo intellectu ; idipsum, quo majus » cogitari non potest, est quo majus cogitari potest : sed » certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, » quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in se. »

Et Cartesius (3) : « Quod clare intelligimus pertinere ad

(1) Cartesius, *Notae in programma Belgicum*, ad art. 15 ; — cfr. Tissandier, *Etudes de Théodicée*, ch. IV et ch. V, qui argumenta cartesiana duplici modo in nostris thesibus indicato interpretatur.

(2) S. Anselmus, *Proslogium*, cap. II ; ap. Migne, tom. CLVIII, col. 228.

(3) Cartesius, *Resp. ad secundas objectiones ;* — cfr. *Meditationem quintam* urbi argumentum evolvit.

» alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affir-
» mari... Atqui pertinet ad naturam Dei quod existat... Ergo
» cum veritate possumus affirmare ad naturam Dei pertinere
» ut existat. »

Leibnitzius vero (1) : « Habemus ideam infiniti. Ergo saltem
» est possibile. Porro repugnat quod ens infinitum sit possi-
» bile tantum; seu non potest esse possibile, quin simul exis-
» tat. Ergo existit. »

Argumentorum autem sic expositorum primo sensum et deinde valorem inquiram.

185. Haec argumenta possunt sub duplici respectu considerari valde diverso: sub respectu scilicet mere metaphysico, quatenus argumenta mere aprioristica; et etiam sub respectu psychologico, simul ac metaphysico, et quatenus argumenta aposterioristica, simul ac aprioristica.

Si sub solo respectu metaphysico et quatenus mere aprioristica habeantur (n. 170), ex notione Dei aliqua, concluditur et demonstratur ejus existentia, eo quod essentiâ Dei existentiam necessario implicet (n. 144). Argumentatio autem ita instituta, cum nullam praesupponat considerationem aposterioristicam, qua notio Dei esse alicujus entis realiter existentes probetur, argumentum invalidum est et vanum, utpote fundamento reali carens et multiplicibus objectionibus quas omnes noscunt, eversum.

Ab existentia enim mere ideali ad existentiam realem sine ratione sufficienti transitur; et philosophis argumentum sic mere aprioristicum, eo quod existentia Dei in ejus notione implicatur, propugnantibus, responderi potest ideam Dei non esse veram ideam Dei, nisi supponat ejus existentiam a posteriori et deductive demonstratam (n. 94 et 141). Unde non admittenda esset argumentatio Sancti Anselmi, si in sensu mere aprioristico intelligenda esset.

(1) Cfr. eumdem Leibnitzium, *De la Démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu, du R. P. Lami;* édit. Dutens, tom. II, p. 255, vel apud *Pensées de Leibnitz,* t. I, p. 82.

186. Potest autem haec argumentatio, quatenus ex fundamento non tantum metaphysico, sed etiam psychologico procedens, et quatenus non tantum a priori, sed etiam a posteriori et ex re contingenter existenti existentiam Dei concludens, intelligi. In hoc sensu intellecta, poni et evolvi potest modo quem antea jam indicavi (n. 182). Ut autem patcat in argumento unam adesse praemissam physice certam et a posteriori deductam, simul ac alteram metaphysice certam et a priori cognitam, ipsum sub alia forma sic ponam, duas praemissas distinguendo :

Ens quo majus esse nequit, seu ens infinitum existit, si demonstretur : hoc ens infinitum esse *aut existens, aut alio ente existenti producibile; (Major metaphysice certa et a priori nota.)*

Atqui ex eo quod ideam infiniti habemus, demonstratur : ens infinitum, seu quo majus cogitari nequit, esse *aut existens, aut alio ente existenti producibile; (Minor physice certa et a posteriori deducta.)*

Ergo ens quo majus nec esse, nec cogitari potest, seu ens infinitum, existit. (*Conclusio aprioristica simul et aprioristica.*)

Probatur major scilicet : Ens quo majus esse nequit, seu ens infinitum existit, si demonstretur : hoc ens infinitum esse *aut existens,* aut *alio ente existenti producibile.*

Posito enim non tantum Deum esse intrinsece possibilem, eo sensu quod Ejus essentia, existentiam implicat ; sed posito hoc dilemmate cujus alterutra propositio eligenda est : « Aut Deus existit ; aut Deus est ab alio ente existenti pro- » ducibilis, id est extrinsece possibilis ; » evidens est secundum dilemmatis membrum (quo affirmatur Deum esse extrinsece possibilem, seu ab alio ente existenti producibilem) falsum esse et rejiciendum. Repugnat enim Entis infiniti existentiam ab alio ente pendere, cum ens infinitum sit necessario ens a se. Posito ergo quod Deus aut existit, aut est ab alio ente producibilis ; tenendum est ipsum existere (1).

(1) Suarez., *Metaph.*, Disp. XXIII, sect. VIII, § XIV.

Hanc autem propositionem esse metaphysice certam et a priori cognitam, liquet ac postea (n. 189) explicabitur.

Probatur etiam minor argumenti scilicet « Ens infinitum est *aut existens*, aut *ab alio ente existenti producibile.* »

Quae minor ex eo demonstratur, quod facultates nostrae capaces sint cognoscendi et appetendi infinitum ; et ex eo quod infinitum sit ipsorum finis ultimus et maximum objectum, seu id quo nil majus cogitari potest, seu res major quam concipere et appetere possumus. Facultates enim nostrae non possent legitime exerceri, imo nullo modo unquam exerceri possent, nisi ipsorum objectum maximum existere vel saltem ab aliis existentibus actuari posset ; seu aliis verbis nisi ens infinitum vel actu existeret, vel saltem èsset ab alio ente existenti producibile, ut antea (n. 9, 2°, 34 et 48) late probavi. Etsi enim minora facultatum nostrarum objecta non existere possent, nihilominus virtus harum facultatum exerceri posset, nempe circa majora, in quibus objecta objecta minora eminenter continentur ; si vero objectum maximum existere non potest, pars facultatum nostrarum ipsum respiciens, nunquam exercebitur ; praesertim cum objectum facultatum nostrarum maximum sit infinitum, et tale ut ejus perfectio in alio ente, quod ipsum superet, existere nequeat.

Summatim ergo ex eo quod ens infinitum sit finis ultimus, summumque objectum facultatum nostrarum, simulque sit ens quod nullo alio, ejus virtutem continenti, suppleri potest, sequitur ipsum vel existere, vel, si per impossibile non existeret, esse ab alio enti existenti producibile. Hanc autem propositionem esse physice certam et a posteriori deductam patet, et postea amplius (n. 189) ostendetur.

Probata autem majore et probata minore, indubia fit conclusio quae ex ipsis logice deducitur.

Antequam autem valor argumenti accuratius pensetur, stabiliendum est ipsum, quatenus metaphysicum simul ac physicum sic intellectum, videri idem argumentum, quod a S. Anselmo, Cartesio et Leibnitzio verbis modo (184) allatis traditur.

187. I Th. *Argumentum a S. Anselmo, sicut et a Cartesio,*

Leibnitzioque traditum, ita intelligendum esse videtur, ut pro argumento aposterioristico simul ac aprioristico habeatur.

Thesis quoad argumentum S. Anselmi et etiam quoad argumentum Cartesii et Leibnitzii seorsim astruenda est.

Hoc argumentum a Sancto Anselmo non tradi, quasi fundamento mere metaphysico innixum, plures admiserunt hodierni (1), praesertim inter Ontologistas, quorum quidam caeterum agnoscunt hoc argumentum posse, quatenus metaphysicum simul et psychologicum, pro valido propugnari, quin cum ipsis admittatur ideam Dei esse immediatam. Ita speciatim Ubaghs (2) qui Proslogium et Monologium Sancti Anselmi, in gallicam linguam vertit et annotavit, et a quo sicut etiam ab Ontologistis omnibus dissideo, in eo quod teneo Sanctum Anselmum visionem Dei immediatam non admisisse, quamvis admiserit ex idea Dei per argumentum physicum et aposterioristum, argumento metaphysico adjunctum, posse existentiam Dei infiniti concludi. Talem fuisse mentem Sancti Anselmi multi ex dicendis admittere videntur praeter Ontologistas hodiernos; sive hoc implicite admittant, ut probabiliter Doctor Angelicus admisit (n. 196); sive hoc explicite asserant, ut asseruit Tournely (3) qui argumentum Anselmianum quasi aposterioristicum propugnat.

Ita intelligendum esse Cantuariensem doctorem stabilire conabor, sive scrutando verba quibus argumentum tradit, sive attendendo contextui hujus argumenti, qualiter in Proslogio affertur, et in libro apologetico contra Gaunilonem ab auctore defenditur. Ut enim a nemine eorum qui scientiis philosophicis et theologicis indulgent, ignoratur, S. Anselmus suum argumentum non tantum in Proslogio evolvit, sed etiam, idem argumentum a quodam Gaunilone impugnatum, ipse novis explanationibus elucidavit.

(1) V. g. Ubaghs, *Theodicea*, n. 144, ac in loco proxime citando; — et etiam Hugonin, *Ontologie*, P. II, ch. X.

(2) Ubaghs, *de la connaissance de Dieu, ou Monologue et Prosloge, avec ses appendices*, note EE, p. 398.

(3) Tournely, *de Deo*, q. I, art. 4, 1ª concl. obj. — Ita etiam Gratry, *de la connaissance de Dieu*, passim.

Summa argumenti a Sancto Anselmo sic exprimitur : « *Id quo nil majus cogitari potest necessario existit.* » Sed hic modus loquendi duplicem sensum implicat. Necessitas enim existentiae entis quo majus cogitari nequit, dupliciter intelligi potest. Enti quo majus cogitari nequit, competit necessitas existendi absoluta et *metaphysica*, ex eo fluens quod est *ens infinitum*, nec potest non existere (n. 144); ac praeterea enti quo majus cogitari nequit, agnoscitur necessitas existendi *hypothetica*, ex eo fluens quod mentis est supremum objectum et finis supremus, seu quo *majus non cogitatur;* posita autem existentia mentis cujus ens infinitum finis est, necessario admittenda est entis infiniti existentia, ex necessitate scilicet physica et hypothetica (n. 145). Utramque hanc necessitatem in argumento quod attuli (n. 186) distinxi, ut ex idea infiniti duas praemissas, alteram metaphysice, alteram physice certam astruerem, unde existentia Dei concluderetur.

S. Anselmus autem, etsi haec explicite non distinguat, attamen necessitatem existentiae pro ente quo nil majus cogitari valet, in utroque sensu vindicat. Existentiam metaphysice necessariam in multis locis, ut nemo diffitetur, propugnat, v. g. quoties dicit ens quo majus cogitari nequit, necessario existere ab aeterno. Sed in multis etiam locis existentiae Dei necessitatem mere physicam, ex existentia ipsius ideae a posteriori concludit. Cujus ultimae assertionis utpote minus communiter receptae, veritas ex textu sancti Anselmi stabilienda est.

Cum enim ipsi ab adversante Gaunilone, argumentum inducens solam necessitatem metaphysicam et sic expressum : « Quod est *majus omnibus* existit, » tribueretur; negat Anselmus talem esse suam argumentationem ; et pro valida habet tantum probationem qua implicatur non tantum necessitas *metaphysica*, sed etiam necessitas *physica* existentiae Dei et quae per sola verba « *id quo majus cogitari* nequit » exprimitur. « Sape repetit (Gaunilonus), inquit (1), me dicere quia

(1) S. Anselmus, *Liber Apologet. cont. Gaunil.*, cap. V, col. 254.

» quod est majus omnibus est in intellectu, et, si est in in-
» tellectu, est et in re. Nusquam in omnibus dictis meis inve-
» nitur talis probatio. Non enim idem valet quod dicitur
» *majus omnibus* et *quo majus cogitari nequit*, ad probandum
» quia est in re quod dicitur; » et explicat sanctus doctor requiri ut adducatur elementum psychologicum cogitationis dicendo « id quo majus *cogitari* nequit, existit, » ad recte concludendum hoc esse majus omnibus et infinitum et etiam hoc existere; dum econtra si diceretur tantum, « quod *majus est omnibus*, existit, » antequam ad conclusionem deveniretur, demonstrandum esset, ens infinitum cogitari et *esse in intellectu*, ut inde concluderetur ipsum existere. Ergo admittit S. Anselmus existentiam Entis infiniti non posse probari, nisi procedendo a facto cogitationis, proindeque hanc existentiam a posteriori demonstrari, priusquam metaphysice necessaria demonstretur.

Mentem suam eamdem manifestat, dum dicit et ipsos qui Deum negant existentem, cum ipsum cogitant, ostendere ipsum existere (1), quatenus scilicet objectum ad quod assequendum facultates suae ordinantur, siquidem, ut observavimus, nil concipere possumus quod finem nostrum naturalem superet (n. 48); imo de hoc puncto praesertim sententiam suam aperit, dum affirmat nil omnino posse cogitari (2), nil pro vero (3) ab intellectu admitti posse, nisi Ens quo majus cogitari nequit, existat. Si autem attendatur ipsum per cogitationem, sive appetitiones sive cognitiones designare, ipsumque probare nil esse appetibile (4), nisi ex bonitate Entis quo nil melius cogitari potest, nilque esse cognoscibile (5), nisi ex veritate ejusdem Entis, patebit ex his Anselmi assertionibus, a sancto doctore necessitatem

(1) Sanctus Anselmus, *Proslogium*, cap. II et cap. IV; — et *Lib. Apolog. cont. Gaunil.*, cap. II, III et IX.
(2) S. Anselm., *Liber. Apol.*, cap. I.
(3) *Ibid.*, cap. VI et VII.
(4) *Proslog.*, cap. V, — et *Lib. Apol.*, cap. VIII.
(5) *Proslog.*, cap. XIV.

physicam existentiae Dei, quae ex contingenti cogitatione nostra deducitur (n. 181), intendi.

Praeterea hoc patet ex modo quo suum argumentum instruendum praeparat. Gemit enim de peccato originali, quo ad creaturas inclinamur, et ut Deum inveniat abstrahere conatur a consideratione rerum mundanarum, et ex amore et appetitu quo ad Deum tendit, ipsum invenire sperat : « Quaeram te, inquit (1), desiderando, desiderem quaerendo, » inveniam amando, amem inveniendo. » Quae verba non exprimunt tantum orationem qua auxilium Dei inveniendi petitur, sed etiam dispositiones quarum ope existentia Dei noscetur. Unde Deus existens ex eo cognoscetur, quod dispositiones nostrae ipsum finem nostrum esse clamant et revelant, dummodo a sensibus animam aggravantibus abstrahatur. Ex desideriis enim nostris recte ordinatis non potest Deus cognosci, nisi sub ratione finis ultimi ; sed ad ipsum sub hac ratione consideratum, omnes facultates et cogitationes nostrae intenduntur.

Sanctus ergo Anselmus Entis quo majus cogitâri nequit existentiam stabiliens, ipsam concludit non tantum ex eo quod Deus cogitatus, est ens infinitum, cujus existentia metaphysice necessaria est, sed etiam et primo ex eo quod Deus infinitus est maximum objectum nobis cogitabile et cogitatum, cujus proinde existentia, ab existentia cogitationis et facultatum nostrarum, a posteriori deducitur.

Quod ex alia ratione maxime valida postea (n. 190) constabit. Stabiliam enim argumentum hoc in *Proslogio* traditum, iisdem principiis fulciri quam argumenta in *Monologio* allata. Porro in Monologio argumenta aposterioristica simul cum aprioristicis dantur. Ergo argumentum nostrum non est mere aprioristicum.

188. Cartesius autem et Leibnitzius, etsi solum argumentum aprioristicum adducere, nec ad nostram distinctionem attendere primo aspectu videantur, verbis tamen utuntur,

(1) *Lib. Apol.*, cap. IX.

quae in nostro sensu explicari valent. Ita explicanda esse duo argumenta quae Cartesius in *Tertia meditatione* adduxit, jam antea probavi. Quaestio nunc ponitur de argumento quod idem Cartesius in *Quinta meditatione* exposuit, et quod modo (n. 184) retuli. In hoc loco Cartesius existentiam Dei ex eo probat, quod *clare percipimus* existentiam Entis infiniti ejus essentiae necessario competere. Utrum autem ipsa perceptio subjective sumpta, cujus existentia a posteriori nota physicam necessitatem existentiae Dei inducit, an tantum evidentia metaphysica objectiva principii « quod est infinitum existit necessario, » pro fundamento argumentationis sumatur, Cartesius non sufficienter explicat.

Attamen, sicut Leibnitzius postea existimavit, existimare videtur Cartesius argumentum mere metaphysicum per se solum non valere, cum explicando suam demonstrationem, considerationi metaphysicae, considerationem adjunxit ex possibilitate Entis infiniti, quam ab existentia ideae clarae deducit. Hanc modificationem vel potius evolutionem argumenti, quam Leibnitzius postea ut novam et sibi propriam attulit, his verbis ipse Cartesius ponit (1) : « Si attente examinemus an enti summe » potenti competat existentia et qualis, poterimus clare » et distincte percipere *primo* illi saltem competere *pos-* » *sibilem existentiam*, quemadmodum reliquis omnibus » aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam iis » quae per figmentum intellectus componuntur; *deinde* quia » cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, » quin simul etiam ad immensam *potentiam* attendentes, » agnoscamus illud *propria sua vi* posse existere, hinc con- » cludemus ipsum revera existere atque ab aeterno extitisse; » est enim lumine naturali notissimum id quod propria sua » vi potest existere semper existere. » Quae verba intelligi possunt ad sensum argumenti aposterioristici simul et aprioristici a me allatum n. 186, dummodo intelligatur possibi-

(1) Cartesius, *Respons. ad I^as object.*

litas rerum cogitatarum non de possibilitate mere intrinseca, sed de possibilitate vi cujus res illae vel existunt vel sunt ab ente existenti producibiles, seu extrinsece possibiles; insinuat autem Cartesius talem esse sensum quem intendit, dum explicans quomodo ens infinitum non potest esse mere possibile, hoc adscribit potentiae ejus, non autem ejus aseitati; potentia enim agens versatur circa rem actuatam vel ab ente actuato producibilem, dum aseitas rem prout metaphysice necessariam respiceret.

Leibnitzii argumentum saltem in quibusdam locis est Cartesii explicationibus sic intellectis conforme. Agnoscit enim germanus philosophus nec Anselmianam nec Cartesianam demonstrationem valere, nisi possibilitas entis necessarii probata supponatur (1); ipsam pro probabili tantum habet, si possibilitas existentiae Dei ut magis probabilis praesumatur (2); sed idem argumentum Sancti Anselmi demonstrativum tenet, dummodo possibilitas existentiae Dei a posteriori prius demonstretur. Hunc ergo quasi inconcussum ponit syllogismum (3) : « Ens necessarium existit, si est possibile, » atqui est possibile, ergo existit. » Probat autem ens a se et necessarium esse possibile, ex eo quod secus cactera entia non essent possibilia (4). Cum autem existant possibilia sunt, proindeque et ipsum ens necessarium possibile est. Ex hac ergo probatione ab existentia creaturarum desumpta, seu physica et aposterioristica, demonstrat Leibnitzius possibilitatem Entis non mere intrinsecam, dum ex ejusdem Entis infiniti metaphysica necessitate, Ejus existentiam stabilit.

Quidquid sit tamen de mente sive Sancti Anselmi, sive

(1) Leibnitzius, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,* Edit. Dutens, tom. II, p. 17; — *Epist. ad Hermannum Conringium,* p. 264; — *Epistol. ad Placcium,* tom. V, p. 344.

(2) Leibnitzius, *Epist. ad Neierum,* tom. VI, p. 147.

(3) Leibnitz., *de la Démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu, du R. P. Lami,* Edit. Dutens, tom. II, p. 255, vel apud, *Pensées de Leibnitz,* t. I, p. 82.

(4) *Ibid.,* « Si l'être de soi est impossible, *inquit,* tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi. »

eorum qui ejus argumentum renovarunt, quam fateor praesertim quoad Cartesium, non omnino clare manifestatam, certum est eorum argumenta in forma quam posuerunt, intelligi posse de demonstratione physica et a posteriori, Deum vel existere vel ab ente existenti producibilem esse stabilienti, simul ac superstructa demonstratione metaphysica et a priori quae dilemma modo positum solvens existentiam Dei necessariam concludit.

189. II Th. *Argumentum Anselmianum sic intellectum est vere deductivum, nec supponit existentiam Dei esse per se evidentem.*

Quae thesis ut stabiliatur, successive probabo argumentum in se, quatenus ipsum tradidi, nullo modo supponere existentiam Dei esse per se evidentem ; et deinde hoc argumentum a Sancto Anselmo non ita tradi, ac si Cantuariensis idem doctor admitteret cognitionem Dei esse immediatam et sine deductione.

Jam antea probavi existentiam Dei nullo modo esse per se seu immediate notam (n. 147), nec modo quo prima principia seu axiomata, v. g. « *quod est est* » immediate intelliguntur, nec modo quo facta contingentia, v. g. existentia calami quo scribo, ex immediata sensuum apprehensione percipiuntur. Existentia enim Dei, etsi in se metaphysice necessaria, ut talis immediate per intellectum principiorum non cognoscitur, sed per varias deductiones (n. 145); et eadem existentia, ut nobis manifestetur, non immediate percipitur, siquidem Deum immediate non videmus (n. 141).

Ex dictis ergo argumentum Anselmianum quod propugno, gravissimo vitio laboraret, si, uti volunt ontologistae, Deum per se notum esse supponeret; sed hoc argumentum ab omni systemate falso de origine ideae infiniti independens est, et optime concordat cum orthodoxa doctrina, ex qua existentia Dei non est nisi mediate nota. Haec enim argumentatio duplicem respectum implicat, duobusque principiis fulcitur, quorum alterum, physica certitudine pollens, hoc est : « Ex ideae infiniti existentia, sequitur Ens infinitum *vel existere*, *vel* esse ab alio ente existenti *producibile;* » et alterum, me-

taphysice certum, sic sonat : « Ens infinitum *existit*, si demonstretur : ipsum *aut existere*, *aut esse* ab alio ente existenti *producibile*. » Cum autem consideratio utriusque harum propositionum requiratur, ad conclusionem ex ipsis deducendam; hoc sufficeret ut hoc argumentum vere deductivum esset, et in casu quo unumquodque principiorum pro praemissis adductorum esset, per se notum. Sed utrumque hoc principium non nisi deductive cognoscitur. Ut enim Deum esse *vel* existentem *vel* ab alio ente existenti producibilem, ex existentia ideae infiniti agnoscam, necesse est varia adduci principia alia, v. g. « nil datur sine causa finali, » ut concludatur facultatem infiniti concipiendi non posse nobis dari, nisi infinitum sit vel actu existens, vel ab ente existenti producibile (n. 9, 2°). Similiter non nisi ex variis deductionibus quae in disciplinis ontologicis elaborantur, agnosco « Ens infinitum necessario existere, nec esse ab alio ente » producibile. » Quamvis caeterum haec secunda probatio non esset nisi elucidatio principii per se noti, certum est argumentum quo ab existentia facultatum nostrarum, existentia causae infinitae ipsarum astruitur esse omnino deductivum. Unde non nisi ex multiplicibus deductionibus, argumentum quod tradidi existentiam Dei demonstrat, nec supponit hanc existentiam esse per se et immediate notam.

190. Nec ipse S. Anselmus suum argumentum ex hac suppositione adstruxit, quod existentia Dei esset per se nota, sive quia ipse tenuisset ideam infiniti ex visione Dei nasci, sive quia admisisset ex idea Dei semel habita, existentiam Dei immediate et sine deductione agnosci.

Errant enim Ontologistae suam doctrinam, et modum quo existentiam Dei stabiliunt, Beato Anselmo tribuentes. Namque, etsi Sanctus doctor admittat divinae veritatis lumine omnes veritates nosci (n. 140), affirmat Deum in se naturaliter non videri (1), imo expresse declarat ideam Entis quo

(1) S. Anselmus, *Proslogium*, cap. XIV et XVI ; — et *Liber Apolog.*, cap. I.

majus cogitari nequit, ex cognitione rerum finitarum et creatarum acquiri. Cum enim Gaunilo Anselmianae argumentationi adversando, negasset Ens quo majus cogitari nequit posse cogitari, sic respondet Anselmus (1) : « Palam est rem » aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum » in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum; » patet cuilibet rationali menti, quia de *minoribus bonis*, ad » *majora* conscendendo, ex his quibus aliquid cogitari potest » majus, multum possumus conjicere illud quo nihil majus » potest cogitari (n. 101)... Sic itaque facile refelli potest insi- » piens, qui Sacram Scripturam non recipit, si negat quo » majus cogitari non valet, ex aliis rebus conjici posse. At si » quis Catholicus hoc neget, meminerit quia *invisibilia Dei a* » *creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspi-* » *ciuntur* (2), sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. » Unde non tenet Anselmus, sicut et Ontologistae, Deum existentem immediate videri.

Nec tenet ex idea Dei semel habita, existentiam Dei immediate agnosci, sicut, agnito quid sit pars et quid sit totum, immediate scitur « totum majus esse sua parte. » Primo aspectu quidem S. Anselmus admittere videtur existentiam Dei sic immediate nosci, sive ex eo quod affirmet Deum ab omnibus et ab ipsis atheis cognosci, sive ex eo quod sui argumenti praemissas minime demonstret; unde nonnulli existimarunt ab ipso existentiam Dei habitam fuisse pro immediate nota, eo modo quo principia indemonstrabilia sine deductione noscuntur. Sed talis non est Sancti Anselmi sententia, ut ex assertionum indicatarum brevi explicatione constabit.

Revera affirmat Deum ab omnibus, et ab ipso impio, ejus existentiam neganti, cognosci, sed eo sensu tantum, quod, posita Dei idea, aliquid cognoscitur quod Dei existentiam

(1) *Lib. Apolog.*, cap. VIII; — cfr. Tournely, *de Deo*, q. I, art. 4, Resp. ad obj. 5.

(2) *Rom.* I, 20.

supponit, et homini attento manifestaret explicitam. Quae tamen existentia, etsi ex idea naturaliter manifestetur, non tamen sine deductione et immediate agnoscitur (n. 149); sed tantummodo, ut verbis Divi Thomae utar (1), « in quan- » tum Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter » desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab » homine, naturaliter cognoscitur ab eo (n. 24 et 187). Sed » hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut » cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quam- » vis veniens sit Petrus. » S. Anselmus autem se ita sentire manifestat, dum dicit ideam infiniti posse haberi, quin infiniti existentia cognoscatur, sicut entia non existentia concipiuntur, quin existentia existimentur. Postquam enim observavit ipsa falsa concipi addit (2) : « Non debui repre- » hendi, quia dixi, quo majus cogitari non possit, intelligi et » in *intellectu esse*, etiam *antequam certum esset reipsa Illud* » *existere.* » (De sensu quo haec assertio vera est, conferantur quae postea (n. 192) dicentur.) Ergo etsi teneat Anselmus existentiam Dei omnibus ideam ejus habentibus, aliquo modo id est fundamentaliter nosci, non tenet ipsam sine deductione et immediate nosci.

Nec hanc existentiam per se notam ab eo teneri inde concludendum est, quod sui argumenti praemissas non demonstret et ipsas proinde pro immediate evidentibus tradere videatur. Revera quidem profitetur se quaesivisse « argu- » mentum quod *nullo alio ad se probandum, quam se solo* » *indigeret*, et *solum*, ad adstruendum quia Deus vere est et » quia est bonum... et quaecumque credimus de divina » substantia, *sufficeret* (3). » Haec autem verba non ita intelligenda sunt, quasi in suo argumento ex principiis evidenter notis et demonstratione non carentibus proficisceretur. Talis non est mens sancti doctoris.

Quid ergo per haec verba significare intendat, ex loco,

(1) D. Thomas, *sum. th.*, I p., q. II, art. 1, ad 1.
(2) S. Anselmus, *Lib. Apologet.*, cap. VI.
(3) *Proslogium*, in prooemio.

quem opus ubi hoc argumentum adduxit, inter caetera S. Anselmi scripta tenet et ex scopo ad quem scriptum est, patebit.

Opus in quo haec argumentatio profertur est *Proslogium;* porro *Proslogium* Anselmus non scripsit, nisi post aliud opus cujus titulus est *Monologium.* In Monologio autem multis argumentis inter se concatenatis, probaverat Deum existere et etiam ipsum esse summum bonum, simplicem, aeternum, sicut et caeteri auctores ante ipsum multis etiam argumentationibus diversis hoc idem probabant. Quaerit autem Anselmus in *Proslogio* unam argumenti formam, quae non tanta argumentationis mole constet ; sed in qua *unicus* tantum sit, ut ita dicam, syllogismus, ex quo omnia Anselmi, auctorumque aliorum argumenta caetera resumenti, sive existentia Dei sive ejus attributa omnia concludantur. Unde *scopus Proslogii* non est nova sed *nove* tradere; novam doctrinam non affert, sed eamdem doctrinam quae in Monologio data est, modo breviori et *uno* tantum argumento circumscribit ; proindeque est potius opus *dialecticae* formam demonstrationum quaerentis, quam opus *theologiae* deductivae et *expositivae*, demonstrationes vi nova pollentes praebentis.

Quapropter Anselmus ipse Monologium suum ubi demonstrationes et doctrinam stabilivit, vocat *de ratione fidei;* dum Proslogium ubi fidem stabilitam supponit, sed ubi etiam quaerit argumentum quo omnia credita complectatur, ab eodem Anselmo vocatur *fides quaerens intellectum.* Unde etiam in Proslogio eadem omnia repetit quae in Monologio stabilivit ; sed omnibus materiis variis in Proslogio unum et idem applicat argumentum, quo solo non tantum Dei existentiam (1), sed etiam Ejus bonitatem (2), et omnia attributa demonstrat. Nec immerito, siquidem, posito quod aliquod attributum sit id *quod majus cogitari potest*, Deo tribuendum est ; Deus enim ex eo quod est id quo majus cogitari nequit,

(1) V. *Monologium,* cap. I-V.
(2) *Ibid.,* cap. VI, et seq.

non tantum existens probatur, sed etiam est bonus, quatenus id quo melius cogitari nequit, est verus, quatenus id quo verius cogitari nequit, et similiter omnibus attributis insignitur cum maxima perfectione qua major nec esse, nec cogitari valet.

Invenit ergo Anselmus argumentum quo unico simul et existentiam Dei et Ejus alias perfectiones concluderet. Hoc argumentum se quaerere manifestabat, dum diceret se quaerere argumentum « *quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret;* » nullatenus autem argumenta quaerebat quibus Deum quasi per se notum ostenderet; et, si praemissas sui argumenti non demonstrat, non inde concludendum est ab ipso eas haberi ut per se evidentes, sed tantum ut in Monologio sufficienter probatas (n. 149); in Proslogio enim argumentum suum non evolvit, nisi ad probandum ejus valorem dialecticum, et ad ostendendum in ipso demonstrationes in Monologio adductas resumi.

Etsi autem inde sequatur argumentum Anselmianum esse opus praecipue dialecticum, non minore miratione dignum est; siquidem inventio argumenti sub forma tam concisa tot res resumenti, est inventio vere miranda. Si vero argumentum consideretur, quatenus ex idea Dei ejus existentiam concludens, jam invenitur in Monologio; unde patet non illum esse quod Anselmus in Proslogio post Monologium scripto, exponit, quasi tanto labore inventum, quod caeterum jam antea fuerat a S. Augustino traditum.

Ex his transeunter conclude novam nobis occurrere rationem tenendi, quod antea jam demonstratum est (n. 187), a Sancto Anselmo scilicet suum argumentum tradi, quatenus metaphysice simul et physice certum, cum in Monologio argumentis a posteriori sicut et argumentis a priori utatur, nec virtus demonstrativa argumenti in Proslogio traditi, differat a virtute demonstrativa argumentorum in Monologio explanatorum.

Summatim ergo patet existentiam Dei a Sancto Anselmo, pro veritate per se nota non haberi, nec in argumento supponi Deum a nobis immediate videri. Quod caeterum a Sua-

rezio (1) non negatur, et ab ipso Doctore Angelico, qui quasi maximus ipsius Sancti Anselmi adversarius saepe exhibetur, concessum videtur. Sanctus Thomas enim doctorem Cantuariensem, quasi ipse Anselmus errasset, nunquam impugnat ; sed eos tantum refellit qui Anselmianum argumentum ita intelligebant, ut existentia Dei teneretur per se nota. Imo in uno loco (etsi non in aliis in quibus quippe dubius videtur), in uno ergo loco, talem non fuisse sancti Anselmi mentem Angelicus his verbis expresse asserit (2) : « Ratio Anselmi ita » intelligenda est : Postquam intelligimus Deum, non potest » intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse... et ideo » ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur » aliquid esse quo majus cogitari non potest. » Unde admittit Doctor Angelicus eadem quae admisi, scilicet a Sancto Anselmo non supponi Deum esse per se notum, nec suum argumentum tradi, quasi necessitatem mere metaphysicam existentiae Dei inducens.

191. III Th. *Argumentum Anselmianum modo praedicto intellectum est valida existentiae Dei infiniti demonstratio.*

De facto quidem hoc argumentum talem metaphysicae scientiae cognitionem supponit, ut non nisi ab iis qui jam caeteris argumentis Deum implicite saltem cognoscunt, intelligatur. Nihilominus pro iis qui psychologicis et metaphysicis scientiis exclusive dediti, caeteris argumentis, propter praejudicia quaedam, non fuissent convicti, haec argumentatio validam persuasionem generare posset ; imo pro omnibus ipsum intelligentibus demonstrationem constitueret caeterarum probationum confirmativam (3), vis enim probativa hujus argumentationis sive ex ratione, sive ex auctoritate eorum qui ipsum admittunt et propugnant, astrui potest.

Ex ratione astruitur. Hujus argumenti major et minor jam

(1) Suarezius, *Metaphysica*, Disp. XXIX, sect. II, in prooemio.
(2) D. Thomas, *in I Sent.*, Dist. III, q. I, art. 2, ad IV.
(3) Cfr. Franzelin, *de Deo*, Th. III, n. 3, p. 57 et 58.

stabilitae sunt (n. 182 et 186), et conclusio pro legitima tenenda est, nisi vel adsit petitio principii et existentia Dei in praemissis praesupponatur, vel adsit transitus illegitimus ab ordine ideali ad ordinem existentiae, vel tandem ab idea Dei falsa et male acquisita procedatur. Porro nullum ex his vitiis in argumento adest, ut probare conabor. Ergo conclusio stat ratione demonstrata.

192. Nulla adest in argumento petitio principii, nec alterutra praemissarum ab existentia Dei jam stabilita deducitur. Prima enim praemissarum haec est : « Deus est vel existens, vel ab alio ente existenti producibilis, quod probatur eo quod sit finis facultatum mearum, infinitum concipientium. » Quae affirmatio nil existere supponit, nisi facultates meas, quarum existentia et finis manifestantur per ideam infiniti quam conceperunt. Finem autem supremum harum facultatum vel actu existere, vel esse ab ente existenti producibilem, deducitur ex hoc principio : « nil datur sine causa sufficienti et finali, » quo utor ad concludendum non posse dari ideam infiniti, nec facultatem infiniti concipiendi, quin vel existat, vel ab alio ente existenti producibile sit Ens infinitum.

Nec dicatur necessitatem causae finalis praesupponere necessitatem causae effectricis, nec posse affirmari finem facultatibus nostris dari, quin sciatur Deum infinite sapientem esse harum facultatum auctorem existentem. Revera quidem potest ex rerum contingentium existentia earum causa effectrix cognosci, et ex hac cognitione causae effectricis deduci valet existentia causae finalis ; sed potest etiam causae finalis rerum necessitas explicite attendi, antequam necessitas causae effectricis attendatur ; et possibilitas vel realitas existentiae finis nostri sine discursu et eodem modo agnoscitur, quam existentia causae effectricis. Unde in prima praemissa qua, propter existentiam facultatum nostrarum affirmatur propositione disjunctiva, ens infinitum *vel* existere, *vel* esse ab alio ente existenti producibile, non praesupponitur cognitio explicita existentiae Dei.

Nec etiam in altera praemissa sic sonanti « si Ens infinitum est vel existens, vel extrinsece possibile, existit ; » ulla

adest petitio principii. Non praesupponitur enim Deum existere; sed praesupponitur tantum haec affirmatio disjunctiva : « vel Deus existit, vel si non existit, est ab ente existenti » producibilis »; quae affirmatio in altera praemissa argumento a posteriori legitimo deducta est.

193. Nec in argumento nostro illegitimus adest transitus ab ordine ideali ad ordinem existentium. In prima enim praemissa non ab objecto mere ideali et imaginativo, sed ab objecto reali, scilicet ab existentia facultatum mearum sive in potentia, sive in actu infiniti concipiendi considerarum, concludo veritatem hujus propositionis disjunctivae : vel ens infinitum existit, vel est ab ente existenti producibile.

Dum autem a veritate hujus propositionis, existentiam ejusdem Dei realem et aeternam deduco, jam non transeo ab ordine mere ideali ad ordinem realem.

In alterutra enim propositionis hujus disjunctivae parte, non aliquid mere ideale, sed aliquid reale et existens supponitur. Non potest enim veram esse hanc affirmationem : « Vel Deus existit, vel est ab aliquo ente existenti producibile », quin aliquod ens existat, vel Deus scilicet, vel ens quod Deum producere valeret. Unde posset haec propositio sic exprimi : vel Deus existit vel existit ens quod Deum producere potest. Unde dilemmatis posterior pars « existit ens quod Deus producere potest » quae pro falsa rejicitur, ut veritas prioris partis « existit Deus » admittatur, non affirmat Dei solam *intrinsecam possibilitatem*, quae nullum ens existens supponit; sed affirmat Dei *extrinsecam possibilitatem* (n. 9), quae, ut patet, implicat existentiam entis quod Deum actuare potest, unde praecise Deum non existere pugnans probatur.

Revera admissa existentia physice saltem necessaria alterutrius entis (sive Dei, sive entis quod Deum producere posset), existentia Dei non nisi ope principii metaphysicici et idealis deducitur; sed, posita aliqua relatione necessaria inter aliquod existens et ea quae idealiter noscuntur, omnia idealia cum ente existenti sic necessario connexa, existere legitime probantur, et, ut dicit doctissimus P. Zigliara eamdem difficultatem solvens, idemque argumentum defendens, « ordo

» ontologicus et idealis concretatur integre ordini reali, si » aliquid reale ponatur existere, ut contingit in demonstra- » tionibus mixtis (1). » Unde in nostro argumento non adest transitus illegitimus ab ordine ideali ad realem, sed ex principiis sive physice, sive metaphysice certis, demonstratur existentiam Dei infiniti necessario connecti cum existentia facultatum nostrarum.

Ruit ergo objectio saepe adducta et tenens existentiam Dei ex ejus idea non validius probari, quam existentia insularum fortunatarum ex ipsarum idea probaretur. Revera quidem cum conceptione mea insularum fortunatarum, si haec conceptio non sit de repugnantibus, connectitur possibilitas extrinseca insularum harum, vel existentia Entis capacis actuandi has insulas, vel res meliores quibus facultates meae finalisari possint. Sed cum minime repugnet insulas fortunatas ab ente alio existenti actuari et produci, si non existant, sicut repugnat ens infinitum ab alio ente produci; ex idea quam de ideis fortunatis concipio, possum quidem concludere ipsas vel existere, vel esse ab alio ente existenti producibiles; sed non valeo ex eadem idea objective considerata dignoscere utrum hae insulae sint existentes, an tantum ab ente existenti producibiles; dum econtra, postquam ex idea infiniti *subjective* considerata agnovi infinitum esse vel existens vel producibile, eamdem ideam *objective* et quatenus enti necessario pertinentem considerans, concludo ens infinitum non esse ab alio producibile, proindeque existere.

194. Tandem nostrum argumentum ab idea infiniti vera procedit. Jam dictum est modum quo idea infiniti in hoc argumento acquisita supponitur, nulli systemati vero contradicere, nec speciatim implicare existentiam Dei esse per se et immediate notam (n. 189); sed difficultas ex eo movetur, quod ex qualibet idea, imaginatione accepta, non potest objecti cogitati possibilitas, nec intrinseca, nec extrinseca concludi. Cogito enim res in se repugnantes, v. g. circulum

(1) Zigliara, *Theologia*, n. 6, § IV.

quadratum, vel corpus infinitum, quae nullo modo existere valent. Quam objectionem refellit Cartesius (1) ostendendo ideas de rebus repugnantibus nasci ex mente, elementa contraria uniente, quin ipsa non posse uniri videat; quas elucubrationes (quibus ab aliis nomen idearum falsarum datur, ab aliis nomen ideae denegatur) probat nunquam esse simplices, sed semper compositas; porro, ut observat, idea infiniti quam concipimus non est composita, sed omnino simplex; ergo non potest esse falsa. Quae ratio non videtur omnino demonstrativa; unde praeter sensum omnium communem quo haec idea vera tenetur, aliam afferam responsionem, principio innixus quod a Doctore Angelico (n. 197) saepe invocatur et ab omnibus philosophis admittitur.

Conceptus quilibet non potest esse de re falsa et repugnanti, nisi ex apparentia veritatis in aliis objectis visae, vel existentis vel possibilis. Unde quis non potest circulum quadratum falso concipere, nisi ex cognitione vera circuli et quadrati et etiam possibilitatis unionis quarumdam figurarum, nec potest *corpus infinitum* falsa idea cogitare, nisi veram ideam corporis et infiniti habuerit. Quando ergo de infinito agitur, nulla de ipso dari potest idea falsa, nisi ab alio objecto vero et possibili sumatur. Cum autem infinitum sit maximum ens quod existere et cogitari valeat, cumque omnia caetera entia transcendat, a nullo ente idea infiniti derivari potest, nisi ex virtute ab ente infinito accepta; ergo non potest nostra infiniti idea dari, quin infinitum existat; ergo non potest esse falsa (2). Cum autem argumentum Anselmianum ex vera infiniti idea procedat, cum in ipso non adsit transitus illegitimus ab ordine ideali ad ordinem realem, nec detur petitio principii, cumque aliunde ejus praemissae verae sint, ejus validitas ratione probatur.

195. Hic valor nostri argumenti auctoritate eorum qui ipsum admiserunt, potest etiam confirmari. Sed antequam

(1) Cartesius, *Resp. ad I^as object.*
(2) Cfr. Suarezium, *Metaphys.*, Disp. XXIII, sect. VIII, § XIV.

stabiliatur ipsum admitti, probandum est ipsum non rejici. Revera Scholastici argumentum sive Anselmianum sive Cartesianum et Leibnitzianum generatim impugnarunt, sed ideo tantum quia ipsum non eodem modo ac nos, interpretati sunt. Cum autem aliud argumentum ac nostrum in suis impugnationibus intendant, ipsorum objectiones nostram argumentationem non attingunt, ut ex ipsa objectionum consideratione patet.

Alii (1) ipsum hoc argumentum rejiciunt, quasi falsis de origine idearum systematibus suffultum; et revera impugnandum est, si Ontologismo accommodatur; sed potest, uti probare conatus sum et ut nonnulli Scholastici auctores agnoscunt (2), opinioni peripateticae adaptari. Plerique hoc argumentum impugnant, quasi ab ordine mere ideali ad ordinem realem illegitime transiens. Quae impugnatio argumentum mere aprioristicum supponens, ad argumentationem nostram quae aposterioristica est non respicit, ut nonnulli (3) etiam libenter concedunt.

196. Multi tandem contra Anselmianam demonstrationem decertant, quatenus supponeret ens infinitum esse per se notum; et, ut jam notavi, ex hoc praecipuo capite Doctor Angelicus hanc argumentationem rejecit, quamvis ipsam non nisi dubie et quandoque minime Archiepiscopo Cantuariensi tribuat (n. 190). Si vero demonstratio Anselmiana non consideretur, quasi Deum esse per se notum implicans, sed sub forma quam accepimus proponatur, non videtur fuisse a Divo Thoma rejicienda. Nullibi enim Doctor Angelicus insinuat hanc argumentationem, si uti deductiva et ex praemissis sive a priori sive a posteriori demonstratis constans habeatur, invalidam esse. Hoc ex eo probari potest, quod in multiplicibus locis ubi Divus Thomas argumentum Anselmianum perpendit, nunquam rejicit ipsum quasi non demonstrativum,

(1) Dupont, *Théodicée*, These XV.

(2) Zigliara, *Theologia*, n. 2, § III; — et Sanseverino, *Theol. Natur.*, n. 28.

(3) Dupont, *Théodicée*, Th. XVI.

nec ipsum adducit sub hac quaestione : « *Quaenam argumenta Dei existentiam demonstrent;* » sed impugnat ipsum tantum quasi illegitime solvens hanc aliam quaestionem : « *Utrum Deum existere, sit per se notum* (1). » Imo concedit praemissas Anselmi veras esse et demonstrari posse, sed tenet ipsas demonstratione indigere (2), et accipit argumentum, dummodo procedat « ex hac suppositione, quod suppo» natur aliquid esse quo majus cogitari non potest (3). » Porro argumentum, Anselmianum ex dictis (n. 190), sicut et nostrum (n. 189 et 192), in praemissis quas ponit, praesupponit discursus quibus in variis disciplinis et pro Anselmo in Monologio) demonstrantur verae. Ergo a Divo Thoma non rejicitur.

197. Imo Doctor Angelicus hanc argumentationem suam fecit, et ipsam aliis verbis saepe tradidit. Loca ubi necessitatem metaphysicam existentiae divinae stabilit adducere, inutile duco, sed quaedam afferre liceat ubi ex nostrarum facultatum sive appetibilium sive cognoscitivarum constitutione, proindeque ex ipsarum actibus, astruit existentiae et infinitatis Dei necessitatem.

« Vanum est, inquit (4), quod est ad finem quem non po» test consequi. Quum igitur finis hominis sit felicitas in » quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni » felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest ; » alio sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus » desiderium esset inane. » Hinc concludit Doctor Angelicus quaedam bona, quae pro fine ultimo a philosophis tenebantur, non esse finem nostrum, eo quod nec ipsa existant, nec produci possint. Unde manifestat ex dispositione facultatum nostrarum legitime concludi existentiam Entis infiniti. Cae-

(1) D. Thomas, *sum. th.*, I p., q. II, art. 1; — I *Cont. Gent.*, cap. X et XI; — *de Veritate*, q. X, *de Mente*, art. 12, — et I *Sent.*, Dist. III, q. I, art. 2.
(2) I *Cont. Gent.*, cap XI.
(3) I *Sent.*, Dist. III, q. I, art. 2, ad IV.
(4) D. Thomas, III *Cont. Gentil.*, cap. XLIV. — Cfr. Ferrariensem, *Commentar.*, qui hunc locum in nostro sensu intelligit.

terum sub alia forma eamdem considerationem, ad existentiam Dei probandam, ipse sic adducit. de necessitate, existentiae summi boni appetiti agens (1) : « Cum omne movens » seipsum, moveatur per appetitum alicujus appetibilis, » quod est eo superius in movendo. Nam appetitus est ali- » quo modo movens motum, (movens scilicet v. g. attentio- » nem intellectus, et motum ab appetibilitate cognitionis » infiniti), appetibile autem est movens omnino non motum; » oportet igitur esse primum motorem separatum omnino » immobilem qui Deus est. » Quod ens appetibile existens, non est ex Divo Thoma, quid mere ideale et apparens, sed quid reale, sicut et facultas appetens. « Deus cum sit primum » movens immobile, est primum desideratum. Desideratur » autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia ap- » paret bonum, quorum primum quod est bonum : nam ap- » parens bonum non movet per se, sed secundum quod » habet aliquam speciem boni, bonum vero movet per seip- » sum : primum igitur desideratum quod est Deus est, vere » bonum (2). » Addere potuisset Doctor Angelicus hoc bonum esse tantum bonum, quantum existimari potest, proindeque bonum infinitum.

Sed haec consideratio ab ipso non omittitur, et sicut ex dispositione facultatum nostrarum existentiam Dei, ita ex perfectione objectorum a nobis conceptorum et appetitorum, concludit perfectionem ejusdem Dei. In suis enim commentariis libri duodecimi *Metaphysicorum*, postquam ex professo existentiam Dei, quatenus est primum *appetibile* movens appetitum, demonstravit, ejusdem Dei existentiam ex eo astruit quod est primum *intelligibile* movens intellectum ad actum; et huic argumentationi addit considerationem a Cartesio postea adductam, ad probandum tantam esse in Deo primo intelligibili perfectionem, quanta est in objectis mente nostra conceptis perfectio. « Ostendit (Aristoteles philoso-

(1) D. Thomas, I *Cont. Gentil.*, cap. XI.
(2) D. Thomas, *ibid.*, cap. XXXVII.

» phus), inquit Angelicus (1), quod primo *intelligibili* est » adhuc *perfectior* intelligentia et delectatio, quam in *intel-* » *ligenti* et desideranti ipsum... ipse intellectus fit intelli- » gibilis concipiendo aliquod intelligibile... Intellectus enim » comparatur ad intelligibile, sicut potentia ad actum et per- » fectibile ad perfectionem : et sicut perfectibile est susceptivum perfectionis, ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis... et quia unumquodque in quantum est actu est agens, » sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, » fiat « agens et operans » id est intelligens. Sed sciendum » est quod substantiae materiales non sunt intelligibiles actu » sed potentia... Sed secundum Platonem, species intelligibiles rerum materialium erant per se subsistentes. Unde » ponebat quod intellectus noster fit intelligens actu, per » quod attingit ad hujusmodi species separatas per se subsistentes. Est tamen aliqua substantia intelligibilis per se » subsistens, de qua nunc agit. *Oportet* enim esse *primum* » *movens substantiam intelligentem et intelligibilem*... Unde » intellectus primi mobilis (id est coeli a Deo immediate moti » ex opinione Aristotelis, et proinde caeterorum entium intelligentium a Deo mediate motorum) fit intelligens in actu, » per contactum aliqualem primae substantiae intelligibilis. *Propter quod autem unumquodque tale*, et *illud magis*. Et ideo sequitur quod quidquid *divinum* et *nobile*, » sicut est intelligere et delectari, invenitur in intellectu attingente, *multo magis* invenitur in intelligibili primo quod » attingitur. » Deinde probat Angelicus Deum, primum intelligibile, esse sui intellectus objectum, eo quod a nullo ente pendeat ; unde posito quod Deus primum intelligibile, infinitum concipit, sequitur ipsum esse infinitum ; quod est

(1) D. Thomas, *in XII Metaphys.*, lect. VIII, in editione Antuerpiae, (lect. V, in Cod. Parmensi quem Vives sequitur). Quod discrimen inter varias operum Angelici editiones, mihi occasionem praebet monendi lectorem, locos D. Thomae in hac dissertatione esse secundum editionem Antuerpiae (1612) indicatos.

argumentum primum quod inter argumenta Cartesii adduxi (n. 175).

In alio autem loco Divus Thomas non tantum hoc argumento primo, sed etiam tertio argumento, quod Anselmianum esse stabilivi, et ipse utens, ex capacitate nostra infiniti concipiendi infinitatem Dei sic concludit (1) : « Intellectus » noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur, cujus » signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellec- » tus noster majorem excogitare possit. *Frustra autem esset* » *haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res* » *intelligibilis infinita.* Oportet igitur aliquam rem intelligi- » bilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum » et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. » Si consideretur in praecedentibus D. Thomae capitibus, argumentationem ex necessitate metaphysica et aseitate Dei adductam fuisse, fatendum est hanc demonstrationem eamdem omnino esse, quam pro Anselmiana attuli. Ex capacitate enim infiniti concipiendi a posteriori concluditur existentia et infinitas Dei. Ferrariensis (2) quidem hanc demonstrationem Divi Thomae pro mere probabili habet; sed ex eo quod ad necessitatem metaphysicam entis infiniti, quam in praecedentibus argumentis D. Thomas adduxit, non attendat. Si vero haec consideratio praesupponatur, demonstratio est omnino valida et propterea Divus Thomas qui eam in aliis locis (3) iterum attulit, ipsam non proponit ut minus validam, quam caeteras probationes a se adductas.

Caeterum haec probatio non mihi videtur differre ab ea, quam aliis verbis idem Angelicus quarto loco in sua summa tradit, et quae interpretari non potest, nisi in eo sensu quod ex capacitate nostra graduum in rebus inveniendorum, concludi necesse est nos esse capaces (n. 32) cogitandi ens omnes hos gradus superans, et quod maximum ens existit.

(1) I *Cont. Gentil.*, cap. XLIII, n. 7.

(2) Ferrariensis, in hunc locum.

(3) D. Thomas, I *Cont. Gent.*, cap. XLIII, n. 6 et 8; — cap. XLIV, et *de Veritate*, q. X, *de Mente*, art. 12, resp. ad IV et IX.

« Quarta via (ad demonstrandam Dei existentiam) sumitur » ex gradibus qui in rebus inveniuntur, ait Angelicus (1). » Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et » verum et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et » minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant » diversimode, ad aliquid quod maxime est; sicut magis » calidum est quod appropinquat maxime calido quam com- » parationem sumit ex eo quod ignis habebatur maxime » calidum entium et fons seu motor omnis caloris) (2). Est » igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissi- » mum et per consequens maxime ens. »

Quae ratio non videtur differens ab ea quae prius adducebatur, et probat necessitatem entis omnes perfectionum gradus habentis, ad explicandum sive cognoscibilitatem variorum graduum in bonitate et veritate (n. 181), sive vim nostram horum graduum cognoscitivam (n. 183 et 186). Quod argumentum idem est quod tradidi, et quod S. Anselmum tradidisse probavi (n. 187). Ergo argumentum nostrum, etsi aliis verbis, a Doctore Angelico (3) admittitur et propugnatur.

198. Eamdem probationem affert Suarezius (4). Postquam enim stabilivit ens necessarium existere infinitum, negat suam argumentationem demonstrativam esse, nisi concedatur Entis necessarii possibilitas; quam autem possibilitatem necessario concludendam esse affirmat ex possibilitate et existentia entium contingentium (5).

Nec ipsi auctores qui nostris temporibus Scholasticorum veterum vestigiis tam fauste institerunt, hoc argumentum sic intellectum rejiciunt, sed econtra vel ipsum vel similia

(1) D. Thom., *sum. th.*, I p., q. II, art. 3.

(2) D. Thom., *sum. th.*, 1ª, 2ªe, q. XC, art. 2.

(3) Ad locos D. Thomae hic adductos, cfr. caeteros textus antea (n. 133 et 175) indicatos.

(4) Suarezius, *Metaphys.*, Disp. XXX, sect. II, n. 24 et 25, — et Disp. XXIX, sect. I, n. 6, et sect. II, n. 3.

(1) Suar., *Metaphys.*, Disp. XXIII, sect. VIII, n. 14.

admiserunt. Praeter alios, citare sufficiat Cardinalem Franzelin, inter theologos nostri saeculi principem, qui docet ex principiis legis naturalis et ex cognitione principiorum metaphysicorum veri, boni et necessarii, legitimum sumi argumentum « ad cognoscendum Deum, ordinis causam exem- » plarem et efficientem (1); » et etiam doctissimum Doctoris Angelici assectatorem, Cardinalem Zigliara, qui argumentum ex facultatibus animae deductum et nostro simile, ut omnino validum affert (2); nec non et inter Lovanienses, clarum professorem Dupont, qui legitimam tenet demonstrationem existentiae Dei infiniti, quae ex praesentia in nobis et valore objectivo ideae infiniti a posteriori deducitur (3).

Solos peripateticos in testimonium adduxi; neminem enim fugit nonnullos veterum Patrum hanc demonstrationem adumbrasse, quos erudite invocat Thomassinus (4); speciatimque constat Sanctum Augustinum (5), ex amore beatitudinis et ex amore veritatis necessitatem existentiae Dei agnovisse; et etiam nostros decimi septimi sacculi philosophos et theologos, praecipue Fenelonium (6) et Bossuetium (7), cujus ingenium in omnibus operibus, consideratione Dei, quatenus omnium rerum finis est ultimus, regebatur, in eadem demonstratione accipienda Sanctis Patribus et omni Scholae adhaesisse.

Ergo thesis nostra de validitate demonstrationis Anselmianae recte intellectae, sive ratione, sive auctoritate maximorum theologorum et philosophorum stabilitur, et duplex

(1) Franzelin, *de Deo,* th. III, n. 3, p. 57 et 58.

(2) Zigliara, *Theolog.,* n. 6, § IV.

(3) Dupont, *Théodicée,* Th. XV.

(4) D. Thomassinus, *de Deo,* lib. I, speciatim cap. V-VIII, XVII, et XXII-XXIV. — Cfr. Franzelin, *de Deo,* Th. VII.

(5) S. Augustinus, *Confessionum,* lib. X, cap. XX-XXX, ap. Migne, tom. XXXII, col. 791-796; — et *de Trinitate,* lib. X, cap. I, tom. XLII, col. 973; — lib. XIV, cap. XIV, col. 1040; — lib. XV, cap. II, col. 1058 et alibi; — cfr. Maret, *Théodicée,* 7ᵉ leçon.

(6) Fénélon, *Traité de l'existence de Dieu.*

(7) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. IV, et praesertim *Elévations sur les Mystères,* 1ʳᵉ sem., 2ᵉ Elév., et 2ᵉ sem., 9ᵉ Elév.

argumentum validum ab existentia ideae infiniti, ad existentiam et infinitatem Dei stabiliendam invocari potest; unum scilicet quo necessitatem existentiae et infinitatis Dei quatenus efficiens demonstramus; alterum autem quo necessitatem existentiae et infinitatis Dei, quatenus est facultatum nostrarum finis ultimus, et ideae infiniti objectum supremum.

Prius argumentum sic poni posset :

Vel *facultates meae infinitum cogitantes* existunt, quin existat *Ens a se*, quod sit ipsarum causa suprema ipsis *saltem aequalis;* — vel existit *Ens a se cogitans infinitum*, quin sit infinitum; — vel existit *Ens a se infinitum.*

Atqui facultates meae infinitum cogitantes non possunt existere, nec agere, quin existat *Ens a se*, quod sit ipsarum causa suprema *saltem ipsis aequalis;* — nec *Ens a se cogitans infinitum* existere potest, quin *sit ipsum infinitum.* — Ergo Ens a se existit infinitum.

Posterius autem argumentum est priori analogum, sicque exprimi valet :

Vel *facultates meae cogitantes infinitum*, existunt sine *ratione finali* et objectiva, — vel *ens infinitum* est ab alio ente *finito existenti producibile ;* — vel Ens infinitum existit.

Atqui *facultates meae* cogitantes infinitum non possunt existere vel agere *sine ratione finali;* — nec *ens infinitum* potest esse ab alio ente *finito* existenti *producibile.* — Ergo Ens infinitum existit.

199. Cum sive argumenta mere aposterioristica, sive argumenta ex idea infiniti desumpta, quibus a variis Scholis existentia Dei probatur, explanaverimus, jam nobis licet controversiam maximam de mutuo horum argumentorum valore breviter persolvere. Ex Cartesianis enim et Scotistis (n. 173) argumenta a posteriori quibus aseitas Dei stabilitur, non possunt logice perfici, nisi Deum esse infinitum jam cognoscatur et nisi proinde argumenta ex idea infiniti procedentia praesupponantur. Mens enim, ut aiunt, non potest a creaturis ad creatorem, nec a contingentibus ad ens necessarium assurgere, nisi prius infinitum ipsi manifestetur. Ex Scho-

lasticis econtra argumenta a priori, quibus infinitatem Dei Cartesiani demonstrant, invalida sunt, nisi argumenta a posteriori quibus aseitas ejusdem Dei probatur, praesupponant ; argumenta enim, ut existentiam Dei realem inducant, ab existentia reali alicujus objecti contingentis procedere debent ; porro ex contingentia creaturarum non Dei infinitas, sed tantum ejus aseitas probatur, et argumenta infinitatem Dei probantia illegitima videntur, nisi argumenta a posteriori jam peracta fuerint.

Porro verum est argumenta aposterioristica non posse astrui, nisi cognitio Dei infiniti in sensu Cartesianorum intellecta, id est nisi facultas capax infiniti concipiendi et ratiocinandi habeatur (n. 101). Sed idea infiniti actualis non videtur ad hoc argumentum necessaria (n. 31), et minime requiritur cognitio actualis existentiae Dei, quatenus infiniti, seu judicium quo Deum infinitum existere affirmetur ; unde probatio ex idea infiniti desumpta et existentiam Dei infiniti stabiliens, minime necessaria est, ut probationes a posteriori legitimae fiant.

Verum est etiam non posse existentiam Dei sub quolibet respectu stabiliri, nisi demonstratio aseitatis Dei, ex contingentiu creaturarum deductae, praesupponatur ; sed nihilominus probatio ex idea infiniti deducta valet, eo quod idea infiniti in mente est quid contingens et reale, unde existentiam Dei necessariam esse vel implicite vel explicite concluditur, simul ac ex aliis ejusdem ideae respectibus infinitas ejusdem Dei astruitur.

De difficultatibus autem Cartesianorum contendentium existentiam Dei veri ex solis argumentis a posteriori non sufficienter demonstrari, eo quod ex his argumentis Deus non possit probari infinitus, jam antea dictum est (n. 172).

200. Hinc Scholastici et Cartesiani de valore ac vi probativa variorum argumentorum, quibus existentia Dei probatur, etsi apparenter discordes, videntur realiter concordes. Cartesiani enim argumentorum a posteriori valorem non impugnant, dummodo concedatur facultatem (seu, ut aiunt, ideam innatam) qua infinitum concipitur, in argumentan-

tibus praesupponi, et etiam admittatur ex his argumentis exclusive sumptis infinitatem Dei existentis non stabiliri; quod Scholastici cum Cartesianis tenent.

Scholastici vero admittunt valorem probationis, ex idea infiniti petitae, dummodo concedatur hanc probationem non esse mere aprioristicam, sed esse simul aposterioristicam, quod Cartesiani revera admittunt.

Alia autem controversia quae de attributo Dei primario inter theologos movetur, quorum alii, ut Scotistae et Cartesiani, tenent infinitatem, alii, ut plerique Thomistae, tenent aseitatem, alii, ut Billuart, tenent intelligentiam esse essentiae divinae primario constitutivam (1), videtur esse etiam de vocibus; et Cartesiani et Scholastici diversa non respondent, ut agnoscit Zigliara (2), nisi ex eo quod quaestionem sub diversis respectibus considerent.

Si vero ratio inquiratur cur Scholastici potius uni respectui, Cartesiani potius alteri attendant, discrepantiae fons idem est quem jam in controversia de origine, idearum agnovimus (n. 99). Scholastici enim in argumentis hoc solum considerant, quo intellectus ad veritatem cognoscendam proxime movetur, unde argumenta, quatenus ex contingentia rerum existentiam creatoris deducentia, praecipue respiciunt; Cartesiani vero fini ad quem attingendum facultates nostrae ordinantur et operantur, praecipue attendunt, proindeque infinitatem Dei quae cognoscenda finis est noster, speciali modo considerant (n. 101).

(1) Billuart, *de Deo*, Dissert. II, art. 1.
(2) Zigliara, *Theologia*, n. 9, § VI.

ARTICULUS V.

DE VIRTUTE NATURALI ARGUMENTORUM ALLATORUM, AD EXISTENTIAM DEI MANIFESTANDAM.

201. Ex dictis sequitur argumenta allata valida esse ad existentiam Dei stabiliendam. Quaeri autem potest quisnam sit eorum valor naturalis ad convincendos homines, et etiam utrum ipsorum virtus aliqua virtute supernaturali quandoque augeatur. Fideistae nonnulli asseruerunt adductorum argumentorum vim nullam esse, nisi auxiliis supernaturalibus, sive ex Revelatione, sive ex Traditione per genus humanum servata, innitantur. Quae assertio a Concilio Vaticano damnata, post assertiones nostras anteriores refutatione non indiget. Valorem enim nostris argumentis indubium vindicavimus, quin ad ullam considerationem ex supernaturalibus petitam, confugerimus. Virtus tamen horum argumentorum diversimode pensari potest, prout respicitur, vel quatenus movens intellectum ad veritatem cognoscendam, vel quatenus movens voluntatem ad attendendum.

Virtus nostrorum argumentorum ad movendum intellectum absoluta est, ita ut intellectus apte dispositus et haec argumenta recte considerans, ipsorum conclusionis veritatem infallibiliter agnoscet; et in hac virtute consistit explanatorum argumentorum vis demonstrativa, quae, ut patet, ab omni auxilio revelato independens est.

Virtus autem eorumdem argumentorum ad movendam voluntatem non est talis, ut nullo auxilio augeri possit. Revera his argumentis veritatem maximi momenti manifestantibus, aliqua inest appetibilitas, qua omnium ratione utentium attentio aliquo saltem gradu movebitur (n. 118); sed ad voluntatem ad ipsa ita consideranda, ut existentia Dei distincte omnino agnoscatur, determinandam, moraliter (n. 115) necessaria est institutio humana. Haec autem institutio, qua-

tenus moraliter necessaria, non est supernaturalis sed naturalis et debita (n. 128). Hae affirmationes probatione nova non indigent, utpote ex antea dictis sufficienter explanatae. Quae enim diximus de modo quo idea Dei acquiritur et evolvitur, de modo quo evidentia existentiae Dei videtur affirmanda sunt.

202. Praeterea tamen ex Revelatione et consensu generis humani argumenta fluunt, quibus non tantum motivum voluntati ad attentionem generandam datur; sed etiam ratio specialis intellectui praebetur, unde principium judicii ferendi sumat. An et quatenus haec argumenta a caeteris argumentis distinguantur, et possint dici supernaturalia, breviter indicandum est.

Probatio ex Revelatione Dei duplex afferri potest, una cujus motivum est ipsius Dei revelantis auctoritas, cui actu fidei adhaeretur; altera sumitur ex necessitate causae infinitae ad factum Revelationis, cum ejus adjunctis, explicandum ex principio « nil datur sine causa. »

Prior probatio quae sic exprimi potest : « Teneo Deum » existere quia ipse revelavit, » circulo vitioso laborat, si non consideretur, nisi quatenus existentiam Dei, non autem quatenus tale taleve attributum v. g. infinitatem stabiliens. Quamvis enim sine circulo vitioso aliqua Dei perfectio, v. g. ejus libertas, ex fide stabiliatur, non ita est de existentia Dei, quae non potest propter auctoritatem Dei revelantis admitti, nisi existentia Dei jam admissa praesupponatur.

Nihilominus non nego existentiam Dei, etsi ratione demonstratam, posse fieri materiam veri actus fidei, et libenter agnosco in hoc casu intellectum qui assensum elicit (1), sicut et voluntatem qua idem assensus imperatur (2), gratia supernaturali elevari et confortari (3), simulque motivum propter quod existentiae Dei adhaeretur non a naturali hujus

(1) Cfr. Thesim meam, *de Certitudine judicii quo existentiae revelationis assentitur*, n. 107.
(2) *Ibid.*, n. 99-101.
(3) *Ibid.*, n. 94-98.

existentiae cognoscibilitate, sed ex auctoritate Dei revelantis sumi (1). Imo non teneo tantum existentiae Dei actu fidei explicito adhaereri; sed in alia thesi (2) probare conatus sum doctrinam nonnullorum theologorum docentium aliquo actu fidei implicito, existentiae Dei, sicut et facto Revelationis, divinaeque veracitati a nobis supernaturaliter assentiri, quoties actum fidei in quamlibet veritatem revelatam elicimus, conatus sum ergo probare hanc doctrinam recte intellectam, posse sine circulo vitioso admitti. Quidquid sit autem de controversia quae circa hoc punctum inter theologos movetur (sive sit de rebus, sive sit, ut mihi videtur et ibidem fuse demonstravi, de solis vocibus) indubium est et in omni systemate catholico, ut ibi etiam probavi, admittitur quemlibet actum fidei quo existentia Dei sive explicite sive implicite creditur, cognitionem Dei ex principiis naturalibus necessario implicare. Non potest enim quid credi propter auctoritatem Dei revelantis, nisi factum Revelationis ac veracitas divina, proindeque existentia Dei supponatur admissa. Revelatio ergo potest adjuvante gratia generare fidem, non autem demonstrationem rationalem existentiae Dei; et qui contenderent talem hic adesse demonstrationem, demonstrationem admitterent circulo vitioso laborantem (3).

Posterior autem probatio ab existentia Revelationis et miraculorum, existentiam Dei concludens, vitioso circulo non laborat; sed, quamvis haec facta attentionem voluntatis vividius moveant, Deique attributa sub novis respectibus intellectui manifestent (4), nobis non praebent ad cognoscendum Deum, argumentum a caeteris argumentis aposterioristicis differens.

Probatio vero ex generis humani consensu desumpta magnam vim quidem habet ad convincendos animos, eo

(1) Franzelin, *de Deo*, th. IX, p. 120.
(2) In thesi, citata, n. 102-106.
(3) V. de his quae doctissime scripsit cardinalis Franzelin, *de Divina Traditione*, append., cap. IV, § II et III.
(4) Franzelin, *de Deo*, th. VIII, p. 114.

quod ex consideratione consensus generalis hominum, attentio voluntatis vivide sollicitetur, sicque ad probationes considerandas adducamur, et in ipsis admittendis confirmemur. Imo ex se argumentum praebet quo intellectus ipse veritatem agnoscit. Quod argumentum quidem in aliis ultimo fundatur, eo quod genus humanum existentiam Dei non admittat, nisi propter evidentiam veritatis agnitam (1) (n. 126); nihilominus hoc argumento intellectus ad agnoscendam Dei existentiam movetur, quin caetera argumenta consideret. Sed hic generis humani consensus non est supernaturalis.

Summatim ergo argumenta a nobis allata existentiam Dei naturaliter manifestant. Gratia quidem actuali possunt facultates nostrae intellectuales ad agnoscendam Dei existentiam corroborari; de facto etiam auxiliis supernaturalibus attentio hominum ad valorem allatorum argumentorum augetur; de facto pariter revelatio supernaturalis argumenta nova intellectui praebet, ad attributa Dei naturaliter cognoscibilia, cognoscenda; sed haec revelatio, quamvis, praesuppositis argumentis naturalibus, nobis medium praebeat existentiam Dei actu fidei credendi, quamvisque nova facta contingentia tradat, a quibus ope argumentorum prius explanatorum, existentia Dei deducatur, nullum tamen dat rationi modum argumentandi novum quo eadem existentia demonstretur.

(2) Cfr. de Margerie, *Théodicée*, tom. I, p. 267, — et Dupont, *Théodicée*, th. XXV.

CONCLUSIO

—

203. Absolutis his de nostra naturali cognitione Dei quaestionibus quas, auspice Virgine Deipara, tractandas susceperam, variae disquisitionis conclusiones hic resumi possent. Cum autem praecipuae in thesibus a me publice et oretenus propugnandis declaratae inveniantur, indicare sufficiat modum quo duplicem scopum in hac dissertatione intentum, obtinere pro posse meo nisus sum. Ex una parte variarum controversiarum speciatim Cartesianos a Scholasticis separantium, non inutilem, si pro vera accipiatur, solutionem et sententiam proposui, dum ostendere conatus sum eamdem esse utriusque systematis mentem, sive de modo quo idea Dei in mente generatur et evolvitur, sive de valore argumentorum quibus existentia ejusdem Dei demonstratur. Ex alia parte, quae est in hoc opere praecipua, determinare tentavi quisnam fuisset nostra Dei cognitio in statu mere naturali, ut inde concluderem quomodo in nostro praesenti elevationis statu, auxilia supernaturalia plurima, non nisi per media naturalia quae ex ipsis fluunt, Dei existentiam et notionem naturalem in genere humano manifestent; et etiam quomodo naturali ope rerum creatarum, et facultatum nostrarum intellectualium, Dei, quatenus est ipsarum sive causa productrix et principium, sive objectum et finis, existentia certa deducatur et notio vera acquiratur. In quibus explanandis, hanc Sancti Concilii Vaticani definitionem vindicavi et exposui, qua « Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium » principium et finem, naturali humanae rationis lumine, » e rebus creatis certo dignosci posse. » Qui Deus infinitus

ab omnibus creaturis manifeste celebratus, ab omni humano corde naturaliter appetitus, omnique intellectui naturaliter cognoscibilis, per misericordiam amantissimi cordis filii sui, Domini Nostri Jesu Christi, ab indigno servo suo et ab omnibus hominibus, non naturaliter tantum, sed et supernaturaliter cognoscatur, laudetur et ametur, nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

THESES THEOLOGICÆ XXII

A PRAEDICTO J. M. A. VACANT

INSULIS

ORETENUS PROPUGNANDAE

ANNO MDCCCLXXIX NONIS AUGUSTI

HORA POST MERIDIEM IV

I.

Etsi visio Dei quidditativa creaturis intelligentibus, ex dono supernaturali concedi possit, — omnium tamen entium creabilium vires et exigentias superat.

II.

Omnia desideria nostra naturalia, speciatimque desiderium quo visionem intuitivam naturaliter appetere possumus, ex appetitu ad finem naturalem relato eliciuntur ; — et inde vera probatur doctrina Thomistarum, tenentium non dari visionis intuitivae nec supernaturalium appetitum innatum.

III.

Non repugnat actum naturalem ex motivo supernaturali naturaliter elici, dummodo hoc motivum nos agentes non

moveat, nisi quatenus est ad finem naturalem referibile; — et haec thesis contradictorias Ripaldae, affirmantis actum naturalem posse ex motivo supernaturali elici, et Suarezii, idem negantis, assertiones conciliat.

IV.

Etsi ex actibus appetitus nostri, existentia vel saltem extrinseca possibilitas summi boni, quod est naturale hujus appetitus objectum, legitime concludantur; nihilominus ex desiderio quo sive naturaliter sive supernaturaliter visionem intuitivam optamus, non possunt hujus visionis intuitivae sive existentia futura, sive ipsa possibilitas deduci; — nec huic thesi contradicit Doctor Angelicus, dum in variis locis, ex nostro beatitudinis appetitu, existentiam visionis intuitivae inducit.

V.

Quamvis ex una parte potentiae nostrae possibilitatem et naturam finis naturalis, ipsis proprii, manifestent, — et ex alia parte potentia obedientialis ad supernaturalia omnibus hominibus detur; — attamen impossibile est ex hac potentia obedientiali possibilitatem supernaturalium demonstrari, vel ipsorum naturam determinari.

VI.

Si homines ad supernaturalia non vocarentur, nec per peccatum a fine suo aversi fuissent, in statu termini obtinuissent naturalem beatitudinem — inamissibilem, — varios gradus pro variis singulorum meritis comportantem, simulque omnium facultates in actu perfecto ponentem et appetitum satiantem; — quae beatitudo naturalis in cognitione Dei —

non adaequata sed omnino certa, — non quidditativa sed ex analogiis maxime perfectis, — simili cognitionibus deductis sed non deductiva, praecipue constitisset.

VII.

Quamvis qui apud nos ante usum rationis et adeptionem gratiae supernaturalis, sola peccati originalis labe inquinati decedunt, vere damnationem incurrant, nullumque finem sive supernaturalem, sive naturalem assequantur; — nihilominus non improbabile videtur cognitionem Dei et bona mere naturalia, quae finis naturalis materiam, ex dictis in thesi VI, constituissent, ipsis a Deo concedi.

VIII.

Probabile est praeter visionem intuitivam, quae sola ad beatitudinem supernaturalem requiritur et sufficit, beatis in coelo concomitanter concedi hanc cognitionem Dei naturalem, qua homines in statu termini naturalis frui potuissent.

IX.

In praesenti vita media ad Dei existentiam cognoscendam et ad explicitam ejusdem Dei ideam accipiendam sive absolute sive moraliter necessaria, aliquo sensu vero, sunt nobis, ex ordinatione Creatoris nostri qui omnia sapienter disposuit, nec permisit totum opus suum per peccatum destrui, naturaliter debita.

X.

Non repugnat media ad Dei notionem sufficientem generandam sic naturaliter debita, suppleri mediis intrinsecus

supernaturalibus, — media sic debita eminenter continentibus et superantibus.

XI.

Ut quamlibet ideam Dei actualem in praesenti vita acquiramus, nobis absolute necessaria sunt et naturaliter debentur et dantur non tantum principia innata, seu facultates intellectuales ad hanc ideam deducendam et eliciendam dispositae, sed etiam manifestatio rerum sensibilium qua hae facultates ad actum moveantur; — in necessitate autem utriusque hujus medii admittenda consentiunt quoad doctrinam, si non quoad voces, Scholastici et innatismi fautores, in his cum Sancto Augustino, Doctore Angelico et etiam Cartesio concordes.

XII.

Etsi in ipso ordine mere naturali Deus immediate concurrat omnibus actibus quibus, sive Ipsum, sive alia objecta cognoscimus, — etsi idem Deus sit fons omnis veritatis et etiam objectum ideae qua Ipsum concipimus; — nihilominus contra Ontologistas tenendum est hunc Deum in praesenti vita nullius cognitionis, nec ipsius ideae qua Eum concipimus, esse objectum immediate visum.

XIII.

Quamvis existentia Dei nonnullis sponte et sine mora cognoscatur, nulli homini est per se et sine discursu nota.

XIV.

Etsi existentia Dei sit in se metaphysice necessaria, nul-

lum tamen ad hanc existentiam deducendam datur argumentum validum, quod non procedat ex contingentium rerum existentia.

XV.

Argumentum quo Scholastici veteres ex primi motoris necessitate existentiam Dei demonstrant, validum est, — et omnium caeterorum argumentorum vim demonstrativam implicat.

XVI.

Etsi contingens aeternitas mundi qui in statu immobilitatis prius extitisset, non videatur evidenter impossibilis ; — nihilominus validum est argumentum quo existentia Dei ex necessitate creatoris demonstratur.

XVII.

Demonstratio ex notione Dei infiniti petita, si intelligatur quasi supponens Deum esse immediate notum, vel quasi mere aprioristica, est ad existentiam Dei demonstrandam omnino invalida, — nec in alterutro horum sensuum videtur a Sancto Anselmo propugnata.

XVIII.

Demonstratio ex notione Dei infiniti petita, si pro argumentatione deductiva, et aposterioristica simul ac aprioristica sumatur ; et intelligatur quasi ex facultatum nostrarum infinitum cogitantium existentia, concludens physicam necessitatem existentiae Dei infiniti, qui sit harum facultatum et ideae infiniti ab ipsis cogitatae, causa, finis et objectum,

est omnino valida, — nec a Doctore Angelico in hoc sensu impugnatur.

XIX.

Nostrae Dei ideae et nostra judicia de ejusdem Dei existentia, sunt actus ab intellectu eliciti et etiam plerumque, ab appetitu imperati; — et ex hac distinctione partium utrique facultati concedendarum, explicatur quomodo sensus nostri cognitioni Dei prosint et obstent, — quomodo institutio humana vel divina ideam Dei non producat, sed tamen manifestet, — quomodo eadem institutio sive fidem sive scientiam generet, — et etiam quomodo in nonnullis casibus dentur ad notionem Dei sufficientem acquirendam, potentia physica et impotentia moralis.

XX.

Ad nostram Dei cognitionem naturalem evolvendam, institutio humana est moraliter necessaria; — in hoc autem errabant Traditionalistae, quod affirmabant hanc institutionem esse absolute necessariam.

XXI.

Ad naturalem notionem Dei veram et satis evolutam humano generi conferendam, institutio in primo homine scientiam generans, fuit moraliter necessaria, proindeque aliquo sensu naturaliter debita; — quae institutio primo homini per infusionem scientiae naturalis data est, simul cum revelatione supernaturali fidem generanti; — in hoc autem errabant Traditionalistae, quod tenebant hanc institutionem fuisse ex necessitate et ex debito supernaturalem, — et non nisi fidei generatricem.

XXII.

Ad naturalem notionem Dei veram et satis evolutam in genere humano servandam, aliquod auxilium quo traditioni custodiendae Deus provideat, moraliter necessarium est, et proinde aliquo sensu naturaliter debitum; — quod auxilium de facto non tantum per media intrinsecus naturalia, sed etiam per media intrinsecus supernaturalia (ut per successivas Veteris et Novi Testamenti revelationes, per ministerium Synagogae et per infallibile Ecclesiae Catholicae magisterium), proinde que permedia sive quoad modum, sive quoad auxilii superabundantiam indebita, hominibus a Deo concessum est; — errant autem qui tenent hoc auxilium, quo Deus veritatibus naturalibus servandis vigilat, non posse esse nisi supernaturale et per haec tantum media supernaturalia quae Deus de facto libere elegit.

INDEX.

—

Numeri. Paginæ.

1-3. *Prooemium.* Dissertationis duplex scopus et methodus . . 4
4. Divisio dissertationis 13

Cap. I. De cognitione Dei, prout haec cognitio est finis hominum naturalis.

Art. I. De naturali et supernaturali in genere.

§ I. De ordinatione creaturarum ad finem per varia media.

5. De fine et perfectibilitate entium creatorum..... 15
6. De intrinsecis potentiis et appetitu naturali, quibus singula entia ad finem proprium ordinantur..... 16
7. De extrinsecis mediis, quibus singula entia ad finem suum moventur..... 17
8. De ordinatione entium ad invicem..... 18
9. De modo determinandi finem, media et naturam variorum entium..... 19

§ II. De modis quibus creaturae finem assequendo, Deum imitentur ei cognoscant.

10. Variae creaturae Deum *analogice* imitari et cognoscere valent..... 24
11. Nulla creatura creabilis, divinam naturam non participans, Deum *quidditative* videre valet..... 26
12. De informatione quae ex duobus entibus unam naturam constituit, quae natura capax est utrumque ens componens quidditative imitandi vel cognoscendi. — Nulla

21

creatura creabilis potest a Deo ita informari, ut unam cum ipso naturam efficiat. — *Nulli creaturae creabili visio Dei quidditativa est quomodocumque debita*..... 27

13. Visio Dei *quidditativa* est quibusdam entibus creatis, per quasi informationem, quae naturam Dei a natura creaturae distinctam relinquit, *possibilis* 31

14. De variis gradibus sive in imitatione et cognitione analogica Dei, sive in ejus visione quidditativa..... 34

§ *III. De naturali et de supernaturali.*

15. De naturali et supernaturali..... 35

16. De supernaturali extrinsecus, de supernaturali quoad modum, et de praeternaturali 36

Art. II. De cognitione Dei quae est finis hominum naturalis.

17. Divisio articuli..... 40

§ *I. Legitimitas determinationis finis hominum naturalis, ex naturali facultatum nostrarum et speciatim appetitus intellectualis, seu voluntatis, dispositione.*

Difficultas historice determinandi finem nostrum naturalem, nascens ex lapsu nostro originali, et ex nostra elevatione ad finem supernaturalem..... *ibid.*

18. Nihilominus, et in praesenti lapsus et elevationis statu, potest finis hominum naturalis, ex modo agendi et dispositione facultatum nostrarum determinari..... 42

19. Finis naturalis potest ex actibus et dispositione facultatum cognoscitivarum agnosci 45

20. Finis ultimus potest ex inclinatione et appetitionibus voluntatis determinari ..... *ibid.*

21. De actibus liberis 46

22. Finis ultimus potest aliquo modo ex actibus liberis, sed praesertim ex actibus necessitatis determinari..... 47

23. De voluntate ut est natura, et ut est voluntas; — de *appetitu innato* seu naturali, et de *appetitu elicito*. — De variis vocis appetitus acceptionibus..... *ibid.*

24. Ex appetitu in qualibet acceptione intellecto, potest finis ultimus hominum cognosci. — De fine ultimo formali et de fine ultimo objectivo 48

§ II. *Determinatio positiva cognitionis Dei in beatitudine naturali obtinendae, desumpta ex naturali facultatum nostrarum ordinatione per voluntatem et appetitum.*

25. *I Assertio.* Appetitus ad finem ultimum tendens, non est per se finis ultimi *cognoscitivus*..... 49
26. *Cor. I.* Objectum cujus possessione finem ultimum assequimur, potest ignorari et etiam pro malo et fugiendo haberi..... 50
27. *Cor II.* Ultimi finis hominum subjectiva assecutio, seu hominum perfectio in aliquo *intellectus* cognoscentis actu consistit..... *ibid.*
28. *II. Assertio.* Appetitus appetibilitate ultimi finis *virtualiter* saltem et, ut quidam aiunt, interpretative movetur, in omnibus actibus quos elicit..... 51
Nota I. Modus quo appetitus se movet ad actum. — Sententia Suarezii eligitur..... *ibid.*
29. *Nota II.* Appetitus summi bonni semper existit *ut facultas*, sed non est semper *in actu*..... 53
30. Summum bonum ab appetitu in omnibus actibus suis appetitur..... *ibid.*
31. In omnibus voluntatis actibus non adest *actualis* appetitio summi boni, nec appetitio *vi actuum* anteriorum *virtualis;* sed tantum appetitio *virtualis* et *interpretativa*, vi naturalis facultatum nostrarum inclinationis. — Primus actus voluntatis non necessario versatur circa finem ultimum..... 54
32. *Cor.* Finis ultimus objectivus, omnium objectorum particularium quae appetimus, bonitatem eminenter complectitur..... 58
33. *III Assertio.* Appetitus noster non possessione bonorum particularium, sed sola *summi boni* possessione *quietabitur*..... 59
34. *Cor. I.* Summum bonum objectivum est omnium rerum creator, omnium possibilium exemplar et ens infinitum, seu *Deus*..... *ibid.*
35. *Cor. II.* Cognitio Dei quae est ultimus finis noster naturalis, non esset visio *intuitiva*, sed cognitio per *analogias* maxime perfectas..... 60
36. *Cor. III.* Cognitio Dei in ultimo fine naturali, esset *deducta*

etsi jam non deductiva, esset insuper *certa* et sine admixtione erroris vel opinionis..... 61
37. *IV Assertio.* Appetitus ad finem ultimum naturalem *necessario* et absque libertate tendit..... 62
38. *Cor. I.* Cognitio Dei in ultimo fine erit justa operum moraliter bonorum remuneratio..... 64
39. *Cor. II.* Cognitio Dei in fine ultimo naturali varios gradus admitteret, et esset inamissibilis..... *ibid.*
40. Resumuntur conclusiones de cognitione Dei, quae esset finis ultimus naturalis..... 66
41. Confirmantur conclusiones ex auctoritate theologorum. — Ex theologis, Adam ut protoparens perfectionem finis ultimi *naturaliter* habuit..... 67
42. Ex iisdem theologis, Adam ut protoparens Deum, modo quem pro fine ultimo naturali determinavimus, *naturaliter* cognovit..... 69

§ *III. Determinatio negativa cognitionis Dei in beatitudine naturali obtinendae, desumpta ex carentia naturalis ad visionem intuitivam dispositionis.*

43. Difficultas materiae modo generali indicatur..... 70

I Quaestio. De naturali visionis intuitivae desiderio.

44. Datur *naturale* visionis *intuitivae* desiderium..... 71
45. Diversae theologorum assertiones, circa hujus desiderii fontem et consequentias logicas..... 73
46. Conciliantur Ripalda affirmans hoc desiderium esse *efficax* et Suarezius hoc negans..... 74
47. Conciliantur Scotistae dicentes *innatum* dari visionis intuitivae appetitum, et Thomistae hoc negantes, et concedentes tantum appetitum *elicitum.* — Modus loquendi Thomistarum eligendus..... *ibid.*
48. Visio intuitiva nec *quidditative* cognosci, nec ut in se est, sed tantum quatenus *finis naturalis bonitatem implicat* naturaliter desiderari valet..... 76
Nota. De prophetis qui visionibus et revelationibus donati sunt..... 78
49. Assertio confirmatur ex applicationibus maximi momenti, speciatim ad actus *naturales*, ex *motivo supernaturali*

elicitos..... 80
50. Appetitus noster, et dum visionem intuitivam naturaliter desiderat, non ad *visiouem intuitivam*, ut est, sed ad solum *finem naturalem* ordinatur..... 82
51. Difficultas ex doctrina Divi Thomae adducitur : ipse multoties ex appetitu nostro *naturali* possibilitatem et *existentiam visionis intuitivae* demonstrare videtur..... *ibid.*
52. Explicatio a Cajetano et Ferrariensi proposita non accipitur..... 83
53. Per aliam explicationem difficultas doctrinalis solvitur.. 84
54. Explicatio difficultatem doctrinalem solvens, menti Doctoris Angelici conformis probatur..... 86
Conclusio. Doctrina de fine ultimo naturali tradita, ex his negative confirmatur..... 88

II Quaestio. De potentia obedientiali ad visionem intuitivam.

55. Facultates naturales capaces sunt accipiendi visionem intuitivam et supernaturalia..... *ibid.*
56. Difficultas inde nascens et variae controversiae discutiuntur..... 89
57. Necesse videtur quaedam supernaturalia a natura immediate attingi..... 91
58. De *potentia obedientiali* in genere, et speciatim de potentia nostra obedientiali ad supernaturalia..... 93
59. Haec potentia in *actu secundo* consideratur. — Capax est actuum indefinitorum qui nec in se nec cum facultate agente repugnant..... 94
60. Eadem potentia *in actu primo* consideratur. — Physice sumpta a potentia naturali realiter non differt, nec ad ullum finem determinatur..... 96
61. Potentia obedientialis ad supernaturalia nec ordinatur nec tendit. Ex ipsius existentia ne possibilitas quidem supernaturalium legitime concluditur..... 97
Conclusio. Doctrina nostra de fine ultimo naturali ex his negative confirmatur..... 98

Art. III. De cognitioni Dei naturali, prout hominibus in statu naturae lapsae reparatae constituitis sive in futura, sive in praesenti vita conceditur.

62. Divisio articuli 98

§ I. De cognitione Dei naturali in futura vita.

Quaestio ponitur pro his qui ante usum rationis sine baptismo moriuntur 99
63. Probabiliter cognitione Dei naturali, ipsorum appetitum naturalem satianti, fruentur 100
64. Nihilominus non in statu ultimi finis naturalis, sed in statu *damnationis* sunt 102
65. Beati in coelo simul cum visione beatifica, cognitione Dei naturali probabiliter fruentur 103
66. Nihilominus finem naturalem beati non assequentur. — Conclusio 104

§ II. De cognitione Dei naturali in praesenti vita.

67. Aliqua cognitio Dei nobis *naturaliter* et per media naturalia datur 105
68. Naturalium in praesenti vita auxiliorum variae acceptiones 106
69. Sensu vero naturalia dici possunt auxilia quae ad finem naturalem assequendum nobis *moraliter necessaria*, et in statu *naturae purae* debita essent 107
70. Haec auxilia eo sensu *naturalia*, de facto possunt per gratias *supernaturales* ipsa eminenter continentes, v. g. per Revelationem supernaturalem, *suppleri* 108

Cap. II. De mediis naturalibus quibus nostra Dei idea accipitur et evolvitur.

71. Positio quaestionis et divisio capitis 110

Sectio I. De mediis in omni casu et ex omni parte naturalibus, quibus nostra Dei idea accipitur et evolvitur.

Divisio sectionis 112

Art. I. De principiis innatis, prout sunt medium subjectivum ad ideam Dei accipiendam et evolvendam.

72. *Controversia de existentia innatae Dei ideae*..... 112
73. Controversia de mente *Sanctorum Patrum* circa *innatismum*..... 114
Ex aliis, Sancti Patres innatismum profitentur..... *ibid.*
74. Ex aliis, iidem Sancti Patres innatismum rejiciunt..... 115
75. Controversia de mente *Doctoris Angelici* circa *innatismum*. 116
Ex quibusdam, Doctor Angelicus innatismum profitetur. *ibid.*
76. Ex plerisque, Doctor Angelicus innatismum rejicit..... 118
77. *I Th.* Innatae dantur *facultates intellectuales*, ad Deum idealiter cognoscendum..... 120
Consentiunt Scholastici et Cartesiani innatistae..... *ibid.*
78. *II Th.* Innata non datur Dei idea *actualis*, ante omne exercitium facultatum nostrarum..... *ibid.*
Consentiunt Scholastici et Cartesiani..... *ibid.*
79. *III Th.* Cognitio per ideam actualem, aliquam supponit mentis *modificationem actualem*, seu *speciem* intelligibilem..... 121
Thesis explicatur et probatur..... 122
80. Consentiunt Scholastici..... 127
81. Transeunter distinguuntur *intellectus agens* et *intellectus possibilis*, necnon et species intelligibilis sive impressa, sive expressa..... 128
82. Consentiunt Cartesiani..... 130
83. *IV Th.* Modificatio intellectus, sine qua idealis cognitio dari nequit, non est *objectum* intellectum et cognitum, sed est solummodo *medium quo* intelligitur et cognoscitur..... 131
Consentiunt Scholastici et Cartesiani..... *ibid.*
V Th. Objectum cognitionis intellectualis *ab intellectu non creatur*, nec ab intellectu objective pendet..... 132
84. *De modo qno cognitio idealis Dei actualiter habetur per principia innata*..... *ibid.*
Controversia inter Cartesianos et Scholasticos de hoc modo solvitur..... *ibid.*
Idea Dei consideratur ratione *subjectivitatis*..... 133
Cartesiani per *ideam actualem* idem intelligunt ac Scholastici per *ideam* simpliciter dictam..... *ibid.*
85. Haec idea eodem modo ex Cartesianis ac ex Scholasticis actualis generatur..... 134
86. Cartesiani per *ideas innatas* idem intelligunt, ac Scholas-

tici per *facultates et dispositiones* animae..... 136
87. Idea Dei consideratur ratione *objectivitatis*..... 139
Concordant Cartesiani cum Scholasticis..... *ibid.*
88. Principia innata seu facultates intellectuales ad ideam Dei accipiendam et evolvendam *requiruntur*, sed *non sufficiunt*..... 141
Conclusio articuli. Nostra Dei idea explicatur per principia nobis innata, sed non sufficienter..... 142

Art. II. De rebus sensibilibus, prout sunt medium ad ideam Dei manifestandam et evolvendam.

89. Articuli scopus..... *ibid.*
I Th. Omne ens est remote saltem *cognoscibile* et appetibile..... 143
II Th. Res *sensibiles* cognoscibiles sunt intellectui, qui potest ipsas *idealiter* repraesentare..... *ibid.*
90. *III Th. Prima* idea qua intellectus res sensibiles percipit, est idea confusa *entis universalis*..... 144
91. De discrimine inter ideam *entis in genere* et *ideam universalem*, et etiam inter ideam entis in genere separati, et ideam entis in genere separatim considerati..... 147
92. *IV Th. Prima* idea nostra non est idea Dei *propria*..... 148
93. *V Th.* A cognitione sensibilium, potest mens nostra ad ideam Dei propriam transire..... *ibid.*
Innatismi fautores cum Scholasticis iterum inveniuntur concordes..... *ibid.*
94. *VI Th.* Etsi propria sit idea Dei quam ex *creaturis* accipimus, non est nisi *deductiva*, *analogica* et *inadaequata*.. 149
95. *VII Th.* Idea Dei quam ex cognitione sensibilium omnes ratione utentes sibi efformant, variis claritatis gradibus fulget..... 151
96. *VIII Th.* Mens humana ratione utens, non est in *impotentia absoluta* sibi efformandi ideam Dei maxime claram, ope exclusiva cognitionis sensibilium..... 152
De impotentia *absoluta* et *morali*..... 153
97. *IX Th.* Mens humana ratione utens est in *impotentia morali* sibi formandi ideam Dei aliquatenus claram ope exclusiva cognitionis sensibilium..... 155
98. *X Th.* Cognitio sensibilium elucidationi et evolutioni ideae

Dei *directe* prodest, simul ac *indirecte* obstat, dum *intellectui* ad ideam hanc eliciendam praebet materiam, simul ac *voluntatem* ab attentione necessaria jubenda avertit 158

99. *Cor. Scholasticis* affirmantibus *sensus* praebere auxilium ad suprasensibilium cognitionem *necessarium, Cartesiani* affirmantes sensus cognitioni eorumdem suprasensibilium *obstare, apparenter* quidem, sed non realiter contradicunt 159

100. *Conclusio articuli.* Nostra Dei idea ex principiis nobis naturaliter innatis, simul ac ex cognitione sensibilium explicatur, sed non sufficienter 160

Art. III. De reali concordia systematum apparenter contradictoriorum circa necessitatem principiorum innatorum et rerum sensibilium ad ideam Dei nobis dandam et evolvendam.

101. Scopus articuli ..... *ibid.*

I Th. Tenent Scholastici et innatismi fautores idealem Dei cognitonem ex principiis innatis et etiam ope cognitionis sensibilium acquiri et evolvi, nec unius systematis doctrina doctrinae alterius systematis condicit 161

102. De systemate Rosminii 163

103. *II Th.* Docet Santus Augustinus cognitionem Dei esse, ut volunt innatismi fautores, ex principiis innatis habitualibus, simulque, ut volunt Scholastici, ope cognitionis sensibilium acquisitam; nec inter eos qui ipsam affirmant et eos qui ipsam negant innatam, esse contradictionem de rebus, sed tantum quaestionem de vocibus ..... *ibid.*

Terminologia S. Augustini breviter explanatur 165

Datur, ex Sancto Augustino, innata Dei et suprasensibilium scientia 166

104. Haec cognitio non est actualis, sed habitualis, nec a facultatibus animae differt ..... *ibid.*

105. Ex eodem doctore, actualis cognitio Dei non datur sine praevia sensibilium cognitione 167

106. Ex ipso etiam, non est inter doctrinam ab innatismi fau-

toribus nunc propugnatam, et doctrinam a Scholasticis nunc admissam, nisi quaestio de vocibus..... 169
107. *III Th.* Tenet Divus Thomas, ad cognitionem Dei acquirendam, praerequiri, ut volunt innatismi fautores, principia innata habitualia, simulque, ut volunt Scholastici, cognitionem sensibilium; nec esse inter eos qui, ut Cartesiani, principia haec habitualia nobis innasci affirmant, et eos qui, ut Scholastici, potentiam tantum ad haec principia noscenda dispositam dari asserunt, nisi controversiam de vocibus..... 171
108-111. Singulae thesis assertiones ex textibus Doctoris Angelici successive probantur..... 172
112. *IV Th.* Mens Cartesii, Leibnitzii et Bossuetii de his non differt a mente Sancti Augustini et Doctoris Angelici.. 178
113. Conclusio de unanimi omnium doctrina, circa originem ideae Dei..... 182
In mediis ad hanc ideam acquirendam, de quibus usque modo egimus, nil invenitur nisi naturale..... 183

Sectio II. De mediis quoad finem naturalibus, quoad modum autem de facto nonnunquam supernaturalibus, quibus nostra Dei idea accipitur et evolvitur.

Art. I. De institutione humana, prout est medium ad ideam Dei evolvendam.

114. De *institutione humana* per sermonem, et manifestationem veritatum demonstrabilium..... 184
De erroneis *Traditionalismi* assertionibus, circa hujus institutionis *necessitatem absolutam* et *supernaturalem*. 185
115. *Th. I.* Institutio humana est medium ad ideam Dei evolvendam, perutile et moraliter necessarium..... 184
116. *Th. II.* Sermo est medium ad ideam Dei evolvendam perutile et saltem moraliter necessarium..... 188
117. *Th. III.* Intellectus nullam ab ipsa institutione humana ut sic, immediate accipit notionem sive intuitive sive deductive conceptam..... 189
Cor. I. Institutio humana scientiam rerum demonstrabilium in intellectu non immediate generat..... 190
118. *Cor. II.* Ut institutione humana sive societatis, sive alicujus magistri doceri possimus, necesse est in nobis jam

existere aliquas ideas et notiones saltem confusas.... 191
De modo quo idea Dei primo datur..... *ibid.*
119. *Cor. III.* Voces sermonis non dant ideam rerum quas designant, sed hanc ideam praesupponunt..... 192
120. *Th. IV.* Institutio humana est medium ad ideam Dei deductive evolvendam, non intellectum illuminando, sed voluntatem et attentionem movendo..... *ibid.*
121. *Th. V.* Erronea Traditionalistarum confusio de institutionis et sermonis necessitate *absoluta* ad ideam Dei reflexe acquirendam, logice fluit a confusione, quam innatismus adduxit inter partem voluntati et partem intellectui inorigine et evolutione idearum suprasensibilium tribuendam..... 193
122. *Conclusio articuli.* Institutio humana, simul cum cognitione sensibilium et principiis innatis, nostram Dei ideam explicat, sed non sufficienter..... 194

Art. II. De actione divina, prout est medium ad ideam Dei generandam evolvendam.

123. De vitanda confusione inter interventionem Dei *naturalem* et *supernaturalem*..... 195

§ I. De actione divina, prout est necessaria ad ideam Dei veram et explicitam societati humanae naturaliter dandam et conservamdam.

124. *Th. I.* Actio divina est moraliter necessaria ad ideam Dei veram et explicitam societati humanae dandam et conservandam..... 197
Cor. Actio Dei quae generi humano ita necessaria est, consistit in quadam institutione divina, non autem in revelatione proprie dicta, qua fides tantum generatur. 199
De discrimine inter *institutionem* qua *scientia*, et *revelationem* qua *fides* generatur..... *ibid.*
125. *Th. II.* In se non repugnat institutionem divinam a Deo simul eum revelatione datam fuisse, nec etiam repugnat veritates naturales hac institutione notas, simul cum veritatibus revelatis divinitus conservari..... *ibid.*
126. *Th. III.* Institutio divina primo homini, simul cum revelatione de facto data est..... 201
127. *Th. IV.* Cognitio Dei vera et explicita, simul cum verita-

tibus revelatis, servata est..... 202
128. *Th. V.* Actio divina ad ideam Dei veram et explicitam nobis tradendam et conservandam, est donum societati humanae *in se* seu *quoad scopum naturale* et vi creationis debitum, quamvis semper sit saltem *extrinsecus supernaturale*, et nonnunquam sit indebitum et *supernaturale quoad modum*..... 203
Semper est quoad scopum naturale et saltem extrinsecus supernaturale..... *ibid.*
129. Quandoque est quoad modum supernaturale et indebitum. 204
130. Non semper est quoad modum supernaturale et indebitum. *ibid.*
131. *Th. VI.* Damnata Traditionalistarum confusio de necessitate absoluta Revelationis supernaturalis ad notionem Dei naturalem dandam et conservandam, fluit, a confusione quam *innatismus* adduxit inter partem voluntati et partem intellectui, in origine et evolutione idearum suprasensibilium, tribuendam..... 205

§ *II. De actione divina, prout est medium ad ideam Dei per res intelligibiles intellectui manifestandam.*

132. De *Occasionalismo* et *Ontologismo* sive *rigido*, sive *mitigato*. 208
133- De modo quo *Deus* multipliciter, et etiam *creaturae*,
136. sunt *causae efficientes*, quatuor theses..... 209
137. De modo quo Deus agit in nostra *cognitione creaturarum*. 211
138. *V Thesis.* Solus intellectus, non autem Deus est causa *cognitionis elicitiva*..... 212
139. *VI Th.* In cognitione creaturarum, solum objectum cognitum, non autem Deus est principium *objectivum* cognitionis..... *ibid.*
140. *VII Th.* Deus est principium omnis veritatis et fons omnis luminis intellectualis..... *ibid.*
Cor. De falsitate *Ontologismi rigidi*..... 215
Nota. De cognoscibilitate et *intelligibilitate objectiva* in rebus creatis..... *ibid.*
141. *VIII Th.* Deus non est objectum immediatum ideae quam de ipso concipimus..... 217
Cor. De falsitate *Ontologismi mitigati*..... 218
142. *IX Th.* Error Ontologistarum circa immediatam Dei cognitionem, ex errore circa naturam idearum innatarum nascitur..... *ibid.*

143. *X Th.* Actio divina, prout est medium ad ideam Dei per res intelligibiles intellectui manifestandas, est naturalis, quamvis possit quandoque fieri supernaturalis.... 219
144. Resumitur et concluditur caput..... 220
Conclusio capitis. Abstractione facta ab argumentis quibus existentia Dei cognoscitur, nostra Dei idea explicatur, sed non sufficienter..... *ibid.*

Cap. III. De argumentis naturalibus, quibus existentia Dei cognoscitur.

145. De veritate *fundamentali* existentiae rerum. Existentia Dei est *absolute*, existentia creaturarum est *hypothetice necessaria*..... 221
146. De veritate *formali* rerum. De evidentia *mediata* et *immediata*..... 222
De veritate *logica* rerum. De evidentia absoluta et relativa, necessitante et mere infallibili..... *ibid.*
Divisio capitis..... 223

Art. I. De necessitate argumentorum deductivorum, quibus existentia Dei cognoscatur.

147. Haec necessitas ex principiis jam positis affirmatur..... 224
Controversia solvenda exponitur : Thomistae negant, dum Scotistae et innatismi fautores affirmant existentiam Dei esse *per se notam quoad nos*..... *ibid.*
148. Controversia non est nisi de vocibus. Thomistae negant existentiam Dei esse per se notam *omnibus*, Scotistae affirmant tantum ipsam esse per se notam non omnibus sed *sapientibus*..... 225
149. Thomistae negant ipsam esse per se notam, eo quod nunquam noscatur sine discursu; innatismi fautores affirmant ipsam esse per se notam, intelligentes ipsam esse notam *sine discursu* reflexo et *attento*..... 226
Conclusio de necessitate argumentorum deductivorum quibus existentia Dei cognoscatur..... 228

Art. II. De argumento generali, quo ex mutatione et motu rerum creatarum Dei existentia cognoscitur.

150. Notio generalis de *motu* 229
151. Motus non est in divinis actibus, nec in creatione, sed adest in omnibus creaturarum operationibus..... 230
152. Exponitur argumentum quo ex motu, Dei existentia demonstratur..... 231
153. Hoc argumentum a Divo Thoma adhibetur, ut prae caeteris demonstrativum..... 232
154. Hoc argumentum a Sancto Augustino ad mentem Platonicorum exponitur..... *ibid.*
155. Hoc argumentum a Suarezio, ut insufficiens, impugnatur. 233
156. Inter Suarezium et Divum Thomam non est quaestio nisi de vocibus..... 234
157. Hoc argumentum a Dynamistis impugnatur, eo quod ab ipsis non recte intelligatur..... *ibid.*
Hoc argumentum est omnino *validum*..... 235
158. Hoc argumentum *caetera* argumenta quae afferri possunt, *implicat*..... 236
159. Hoc argumentum *ab omni systemate abstrahit*..... 237
160. Hoc argumentum est omnino scientificum et simplex quamvis nimis abstractivum ut attentionem moveat, nisi rebus particularibus applicetur..... 239

Art. III. De argumento a posteriori, quo ex creatione rerum contingentium, Dei existentia cognoscitur.

161. Quomodo hoc argumentum in praecedenti implicetur, et quomodo ab eo differat..... *ibid.*
Prior forma hujus argumenti, ex sola *contingentia* rerum, necessitatem creationis inducens..... 240
162. Altera forma hujusce argumenti a recentioribus admissa et ex *novitate* mundi, necessitatem creationis inducens. 241
Argumenta ex auctoritate, et rationes, quibus *impossibilitas aeternitatis mundi* stabilitur..... *ibid.*
163. Difficultas contra hanc posteriorem argumenti formam ex principiis Divi Thomae et Scholasticorum, circa *inevidentiam rationum* quibus *impossibilitas aeternitatis mundi* stabilitur..... 242

Quomodo argumenta ex auctoritate Patrum refellant Scholastici 242
164. Quomodo rationum ex parte Dei, et ex parte creationis petitarum, evidentiam non admittant ..... *ibid.*
165. Quomodo rationi ex *impossibilitate numeri infiniti* et aeternitatis revolutionum mundi respondeatur..... 243
Responsio Cartesii, nil nisi *impotentiam intellectus* nostri circa hanc quaestionem admittentis..... *ibid.*
166. Responsio Divi Thomae, inter *simultanee* et *successive* existentia, et etiam inter existentia, *per se* et *per accidens numero infinita*, distinguentis 244
167. Responsio Suarezii, responsionem Divi Thomae elucidantis. — Concedit impossibilitatem successionum numero infinitarum, negando evidentiam impossibilitatis mundi *immobilis* ab aeterno creati..... 247
168. Controversia de impossibilitate mundi aeterni contingentis, quoad plura puncta et forsan quoad omnia, non est nisi de vocibus..... 251
169. De valore inconcusso argumenti ex necessitate creationis, qualis a Scholasticis tradebatur..... 252
De utilitate et virtute confirmativa secundae formae ejusdem argumenti..... *ibid.*
170. Difficultas altera de insufficientia argumentorum a posteriori, ad demonstrandam existentiam Dei *unici* et *infiniti*. — Haec insufficientia a Suarezio propugnatur.... 253
171. Nonnullorum hodiernorum impugnationes, impugnationibus Suarezii similes..... 255
172. Divus Thomas et qui valorem argumenti propugnant, sunt cum Suarezio et caeteris dictas difficultates moventibus, omnino concordes..... 256
173. Alia difficultas de invaliditate argumentorum aposterioristicorum, nisi argumenta a priori praeponantur, ex dicendis in sequenti articulo solvetur..... 257

Art. IV. De argumento a posteriori simul ac a priori, quo ex idea Dei nobis data, ejusdem Dei existentia cognoscitur.

174. De triplici argumento ex idea infiniti desumpto 258

§ I. *Primum argumentum ex existentia mentis infinitum contingenter cogitantis, existentiam aseitatem et infinitatem ejus Auctoris concludens.*

175. Argumentum explicatur et ut validum et menti Sanctorum Patrum conforme, accipitur 260

§ II. *Secundum Argumentum, ex idea infiniti concludens existentiam Entis infiniti, quod est hujus ideae causa productrix.*

176. A. *Expositio* argumentationis Cartesii 262
177. B. *Explicatio* argumenti cartesiani cum modo loquendi Scholasticis acceptabili 263
I Per ideam infiniti, sive ipsa *idea actualis*, sive *facultas* qua gignitur a Cartesio intelliguntur 264
178. II Cartesius pro fundamento sui argumenti non quid *reale* sumit 265
179. III Cartesius per causam ideae infiniti, sive causam facultatum intellectualium productricem et conservatricem, sive causam earum objectivam, sive causam earum finalem indiscriminatim intendit ..... *ibid.*
180. C. *Crisis* argumenti cartesiani 268
I Th. Ex idea infiniti quae acquiritur vel acquiri potest, legitime concluditur existentia Dei infiniti qui est causa nostrarum facultatum creatrix et conservatrix. *ibid.*
181. *II Th.* Ex capacitate qua creaturae finitae insigniuntur, menti manifestandi ideam infiniti, non illegitime concluditur existentia Entis infiniti, quod est hujus capacitatis causa motrix ..... *ibid.*
182. *III Th.* Ex cognitione infiniti et ex facultate infiniti cogitandi, legitime concluditur existentia Entis infiniti, quod est hujus cognitionis et harum facultatum causa finalis et objectiva 270
183. *IV Th.* Argumentum ex conceptione ideae infiniti concludens existentiam Dei infiniti, quod est hujus ideae causa, si recte intelligatur, legitimam constituit demonstrationem 271

§ III. *Tertium argumentum, seu Argumentum Anselmianum, demonstrans ideam infiniti implicare Entis infiniti existentiam.*

184. Expositio argumenti ex verbis S. Anselmi, Cartesii et Leibnitzii. 272
185. Hoc argumentum si pro mere *aprioristico* et metaphysico habeatur, omnino invalidum est. 273
186. Hoc argumentum si quatenus *aposterioristicum* et psychologicum *simul ac aprioristicum* et metaphysicum intelligatur, *validum* est. 274
187. *I Th.* Argumentum a S. Anselmo, sicut et a Cartesio, Leibnitzioque traditum, ita intelligendum esse videtur, ut pro argumento aposterioristico simul ac aprioristico habeatur. 275
Quoad Sanctum Anselmum, thesis ut indubia stabilitur. . 276
188. Quoad Cartesium et Leibnitzium, thesis ut valde probabilis demonstratur. 279
189. *II Th.* Argumentum Anselmianum sic intellectum, est vere *deductivum*, nec supponit exitentiam Dei esse per se evidentem. 282
Argumentum in se sumptum est deductivum. . . . . *ibid.*
190. Argumentum a Sancto Anselmo non traditur, quasi existentiam Dei esse per se notam supponens. 283
191. *III Th.* Argumentum Anselmianum modo praedicto intellectum, est *valida* existentiae Dei infiniti *demonstratio.* 588
Thesis ratione stabilitur. . . . . *ibid.*
192. Nulla adest in argumento *petitio principii*. 289
193. Non adest in argumento, illegitimus transitus ab ordine *logico* ad ordinem realem. 290
194. In argumento ab idea infiniti indubie vera proceditur. . . 291
195. Thesis auctoritate stabilitur : Scholastici argumentum nostrum non rejiciunt. 292
196. Doctor Angelicus nostrum argumentum non rejicit. 293
197. Nostrum argumentum aliis verbis a Doctore Angelico propugnatur. 294
198. Nostrum argumentum vel similia a Suarezio et Scholasticis hodiernis, sicut et a Sancto Augustino et a theologis decimi septimi saeculi propugnantur. 298
199. Utrum ab argumentis a posterioristicis argumenta aprioristica, an ab argumentis aprioristicis argumenta aposterioristica praesupponantur? 300
200. Conciliatio Scholasticorum et Cartesianorum de valore variorum argumentorum quibus existentia Dei stabilitur. 301

Art. V. De virtute naturali argumentorum allatorum, ad existentiam Dei manifestandam.

201. Virtus naturalis horum argumentorum respectu intellectus et respectu voluntatis..... 303
202. Ex revelatione supernaturali nullus modus argumentandi novus, ad existentiam Dei probandam sumi potest.. 304
203. *Conclusio*..... 307
Theses XXII oretenus propugnandae..... 309
Index..... 317

Nancy, imp. de Vagner.

160.11
V 131 VACANT J.M.A.
7387

AUTHOR
De Nostra Naturale Cognitione

TITLE
~~Dei~~

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Paul Kearney	APR 3
	Graham	FEB 24
	STORAGE - CBPL	

7387